في عالم الفلسفة

أحمد فؤاد الأهواني



في عالم الفلسفة

تأليف
أحمد فؤاد الأهواني



في عالم الفلسفة

أحمد فؤاد الأهواني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣١٢٧ ٣

صدر هذا الكتاب عام ١٩٤٨.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

كلمة المؤلِّف

الفلسفة بحر لا يُعرف له قرار. تحتاج في معرفتها إلى العلم بما قاله القدماء، وما ذكره المُحدثون، وهو شيء لا تُحيط به إلا المتون والمطوَّلات.

وليس غرضنا الإحاطة الشاملة بما يُقال في الفلسفة قديمًا وحديثًا. وإنما رأيت أن أُضيف إلى الموجود في اللسان العربي فصولًا لم يلتفت إليها غيري من المؤلِّفين، فتلقي الضوء على بعض الجوانب المجهولة، أو تزيد الناس بها بيانًا.

لذلك كان هذا الكتاب جَوْلَةً في عالم الفلسفة، لا إحصاءً لدقائق هذا العالم الفسيح. أو هو زهرات من بستان الفلسفة، أُقدِّمها للقُرَّاء باقةً يَشُمُّون منها عبير الفكر.

وبعض هذه الفصول يُعبِّر عن رأيي الخاص، وهي ثمرة تفكير متصل طويل.

وقد تختلف معي في بعض الآراء التي انتهيت، وعلى الخصوص ما كان منها مبتكرًا.

ولكني لا أرهب الخلاف في وجهة النظر؛ لأن استقلالك بالرأي هو الدليل على عمق النظر.

ومن العسير الاتفاق في الفلسفة على رأي واحد، وهذا تاريخها يُفصح عن تباين شديد قد يذهب إلى حدِّ التناقض. والخلاف بين أفلاطون وأرسطو أشهر من أن يُذكر، حتى لقد احتاج الفارابي إلى تأليف كتاب في الجمع بين رأيَي الحكيمَين والتوفيق بينهما.

والغرض الذي أرمي إليه، إلى جانب العلم بموضوعات لم يسبق معرفتها، أن أُثير اهتمام القارئ حول هذه الموضوعات، فيسعى إلى التوسُّع فيها.

وممَّا يُشجِّعني على ذلك إقبال الجمهور على قراءة كتب الفلسفة، بعد أن أُحسن استقبال كتابي السابق «معاني الفلسفة».

وهذا دليل على اليقظة الفكرية، والنزعة إلى التقدُّم والرُّقي.

أحمد فؤاد الأهواني
نوفمبر ١٩٤٨

في عالم الفلسفة اليونانية

أورفيوس والنِّحلة الأورفية

الغالب أن أورفيوس Orpheus عاش في تراقيا، قبل العصر الهوميري.

ويعتقد أرسطو أن أورفيوس لم يكن له وجود.

غير أن سائر المؤرِّخين كانوا يعتقدون أنه شخصيةٌ حقيقية، إلَّا أنه كان يعيش في أزمنة بعيدة.

وأغلبهم يعتقد أنه كان يعيش قبل هوميروس بعدَّة قرون، خصَّصها بعضهم بأنها أحد عشر جيلًا قبل حرب طروادة. وقال البعض الآخر: إن أورفيوس نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر.

ويقول هيرودوت: إن أورفيوس جاء بعد هوميروس، وبعد هزيود. ومصدر هذا الرأي في الغالب الاعتقاد بأن الأشعار الأورفية متأخِّرة عن إلياذة هوميروس. وهو عند هيرودوت يخلُف هوميروس مباشرة.

والرأي السائد في العصر الحديث هو أن أورفيوس أسبق من هوميروس. أمَّا الشِّعر الأورفي فلاحقٌ لهوميروس وهزيود، وأنه يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد.

وأول إشارة إلى أورفيوس في الأدب القديم هي مقطوعة بعنوان «أورفيوس الشهير» للشاعر إبيقوس Ibycus في القرن السادس. وقد نجد في مقطوعةٍ بقيت لألكايوس Alcaius في القرن السابع إشارةً إلى أورفيوس، غير أن المقطوعة لا يُفيد ما بقي منها في إثبات اسم أورفيوس على التحقيق.

ويقال إن أورفيوس وُلِد في ليبثرا في أعمال بيريا Pieria، الجهة المحيطة بجبل أوليمبوس. وكانت هذه الجهة في سالف الزمان جزءًا من مقدونيا، إلَّا أن أصلها من تراقيا. ولم يكن أهل تراقيا في العصور المتأخِّرة يُعَدُّون من صميم الإغريق؛ ولهذا السبب

لم يُعَد أورفيوس إغريقيًّا. ويقال إنه هاجر إلى تراقيا إمَّا من الشمال، وإمَّا من الجنوب. وممَّا يُؤيِّد هذا الرأي النقوش التي تُمثِّل أورفيوس، والتي وصفها بوزانياس Pausanias،[١] وفيها نجد ملابس أورفيوس إغريقيةً لا تراقية. ونجد كذلك في النقوش الموجودة على الآنية الخزَفية التي عثَر عليها المؤرِّخون أن هيئة أورفيوس إغريقية، والمستمعين له من أهل تراقيا.

ونسبه إلهي؛ فأُمُّه إلهة الشِّعر كاليوب، وهي المتربِّعة على عرش الشِّعر الغنائي.

ويجعلون أباه تارةً أبولون، وتارةً أخرى وهو الأغلب أوجرس Oeagrus، وهو إله في تراقيا للخمر، خرج من صلب الإله أطلس، وهو الذي تروي الأساطير أنه حمل العالم على كتفَيه.

ويقال إن أورفيوس كان تلميذًا للينوس Linus، وهو الذي أسف الناس لوفاته، فكانوا يذكرون اسمه في أغاني الحصاد.

ولسنا نعرف عن حياته إلَّا ما تذكره الأساطير.

ويزعمون أنه رحل إلى مصر يطلب العلم. يقال إنه ركب البحر مع بحَّارة السفينة أرجو Argo حسب طلبهم، وكانت وِجهتهم البحث عن الثياب الذهبية، فاشتغل فيها رُبَّانًا، وساحرًا موسيقيًّا، وواعظًا دينيًّا. ونحن نجد أول ذِكْر لهذه القصة في أشعار بِندار Pindar. وصوَّره أوريبدس في روايته هيبسيبيل Hypsipyle التي تدور حول قصة رحلة بحَّارة أرجو. ويقوم أورفيوس في هذه الرواية بدور الرُّبَّان، ثم يتخذه هيبسيبيل مؤدِّبًا لأبناء جاسون في تراقيا.

ويُصوِّره أبولونيوس روديوس (٢٤٠ قبل الميلاد) في قصيدته الغنائية مغنيًا دينيًّا. ونجده في القرن الرابع بعد الميلاد مغنيًا في قصيدة لشاعر مجهول، وكذلك في كتابات أورفية أخرى.

ونجد أورفيوس كذلك مصورًا في نقوش قديمة تمثله في السفينة أرجو، وقد وُجدت هذه النقوش في دلفي، ويقال إنها ترجع إلى القرن السادس. وتروي لنا أسطورة أخرى

[١] يُرَجَّح أنه من ليديا. عاش في القرن الثاني بعد الميلاد في حُكْم الإمبراطور ماركوس أوريليوس. وهو صاحب كتاب «وصف الإغريق»، ذكر فيه كثيرًا من الأخبار القديمة والأساطير اليونانية. ويُعَد كتابه مصدرًا من مصادر التاريخ اليوناني.

قصة نزوله إلى الأرض أو العالم السفلي. وأقدم إشارة إلى ذلك ما نجده في نقوش بوليجنوتس Polygnotus (القرن الخامس قبل الميلاد)، والتي وصفها بوزانياس.

ولا نجد في هذه القصة أي ذكر لإيريدس Eurydice زوجته. ويُشير أوربيدس وأفلاطون إلى قصة نزوله لاسترجاع زوجته، ولكنهما لا يذكران اسمها.

ونرى في أحد النقوش (٤٠٠ق.م.) أورفيوس وزوجته مع هرمس. ويُسمِّيها الشاعر الإليجياكي هرمز ياناكس أجريوب Agriope.

وصاغ الرومان هذه القصة على نسق ما وجده في الإسكندرية. وفحوى القصة نزول أورفيوس، حيث يُشجي الآلهة في العالم السفلي بموسيقاه، ثم إطلاق سراح زوجته، وعدم الوفاء بالعهد الذي قطعه على نفسه ألَّا ينظر إليها حتى يصعدا إلى السماء. وأكبر الظن أن هذه الخرافة التي تُحدِّثنا عن النظر إلى الخلف خُرافة قديمة، ممَّا يدل على قِدَم القصة نفسها.

وبهذه الطريقة تيسَّر لأورفيوس أن يطَّلع اطِّلاعًا مباشرًا على ما يجري في العالم السفلي، وأن ينقُل هذه المعرفة إلى أتباعه.

وبعد أن فقد زوجته أوريديس عاش أعزب. وتروي الأقاصيص المتأخِّرة أنه أصبح يُفضِّل بعد ذلك صُحْبة الرجال.

ويختلفون في قصة وفاته.

يقول بعضهم إنه انتحر، كما ذكر بوزانياس ولو أنه لا يُصدِّق الرواية.

ويقول البعض الآخر إنه مات ضحية الرعد.

والشائع أن الميناديات Maenads مزَّقته إرْبًا إرْبًا، وهُنَّ أتباع وعُبَّاد ديونيسوس؛ إمَّا لأن أورفيوس عبد أبولون، وإمَّا لأنه احتقرهن بشكل من الأشكال.

ويذهب البعض إلى أن انتشار حملة الفلاسفة على المشبِّهة كان سببًا في عقاب أورفيوس؛ إذ تناول الآلهة بحديث سوء.

ودُفن في ديون من أعمال مقدونيا. ورأى بوزانياس قبره المزعوم.

ويذهب المتأخِّرون من المؤرِّخين إلى أن رأسه انتقل في نهر إيبروس إلى لِسبوس، حيث دُفن هناك.

يُنسب أورفيوس إلى آلهة الشِّعر؛ فأُمُّه كاليوب إلهة الشِّعر الغنائي وأبوه أبولون. وكان مبشِّرًا بدين ديونيسوس.

وكانوا يَعُدُّونه في الزمن القديم مغنيًا صاحبَ صوت جميل، تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات، كأنها واقعةٌ تحت تأثير السحر، ويستطيعُ أن يستأنسَ الوحوش الضارية في هذا العالم، والقوى المخيفة في العالم الآخر. وهو كذلك المعلِّم والنبي الذي يكشف الأسرار ويُفسِّرها؛ مثل أصل الآلهة وطبيعتها، والطريق الصحيح الموصل إليها، والسلوك الذي يجب على الناس اتِّباعه في الدنيا والآخرة، والقواعد التي تجري عليها النفس لتبلغ مقرَّها الصحيح.

كانت تعاليمه مزيجًا من التعاليم الآسيوية والإغريقية.

موسيقاه سحرية في تأثيرها، وكان كغيره من سَحَرة الشرق يُعلِّم تلاميذه تعاويذَ ورقًى تقيهم الشر والسوء.

وإذا كان قد اعتنق ديونيسوس، وهو دين جاء إلى تراقيا من آسيا عن طريق فرجيا Phyrgia، فقد بدَّله ليُلائم الروح الإغريقي؛ فهذَّب مبادئه الشديدة، وجعل منه أداةً لتأديب النفس وهدايتها.

ويظن بعض المؤرِّخين أن قصة مقتله على أيدي الميناديات تُبيِّن مقدار ما كان يُقاسيه من معارضة المظاهر المتطرِّفة في ديانة الخمر.

وقَبِل الإغريقُ التأليف الذي أحدثه، فوفَّق بين أبولون وديونيسوس، بين الشِّعر والخمر، كما نجد في دلفي.

غير أن تعاليمه المعقَّدة من الوجهة النظرية، والتي كانت تحتاج إلى مجهود عظيم في تأديتها من الوجهة العملية، لم تظفر إلَّا بعدد قليل من الأتباع، سمَّوا أنفسهم الأورفيين، وهم شِيعةٌ اتخذوا ديونيسوس إلهًا عبدوه على طريقتهم الخاصة، واتخذوا نقباءَ يقومون برسوم الطهارة لمن يُريد ذلك.

وبقي نفوذ هؤلاء النقباء موجودًا حتى القرن الرابع قبل الميلاد؛ فنحن نجد ثاوفراسطس، زعيم مدرسة المشَّائين بعد أرسطو، يُرسل إليهم «الرجل المتطيِّر» هو وزوجته وأبناءه مرةً كل شهر.

وكان اعتماد هؤلاء النقباء على كتب مقدَّسة تُعَد إنجيل النِّحلة الأورفية.

وتختلف الأساطير الدينية والأغاني الشعبية في تصوير هذا المذهب، ولا نُحب أن نقف عند كل أسطورة، وإنما نستخلص من هذه الروايات ما ذكرته هذه النِّحلة خاصًّا بأصل العالم، وخلق الكون، وحقيقة الإنسان.

في المبدأ كان الزمان، وهو المبدأ الأول.

ويروي إيديموس Eudemus[٢] أن الليل هو المبدأ الأول.

ويذهب هيرونيموس[٣] وهيلانيكوس[٤] إلى أن المبدأ الأول هو الماء، تكوَّن منه التراب أو الطين، وهو الذي تجمَّد فيما بعدُ فأصبح الأرض. ومن الطين خرج الزمان.

وكان الزمان وحشًا مخيفًا في صورة ثعبان له رءوس ثلاثة:

رأس ثور، ورأس أسد، ووجه إله بينهما.

وكان يُسمَّى أيضًا هرقل.

ونشأت مع الزمان الضرورة Ardastcia، وهي قانون القضاء والقدر الذي يُسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه.

ثم أنجب الزمان: الأثير (الهواء)، والعماء Chaos، والظلام Erebus، أو كما تُحدِّثنا الأسطورة: الأثير، ثم خليج هائل من الماء، يُحيط بهما الظلام.

ثم يُشكِّل الزمان بيضةً في الأثير، وتتفتح البيضة فيخرج منها فانس أو النور Phanês.

وفي رواية أُخرى أن البيضة انفلقت نصفَين فصار أحدهما السماء، والآخر الأرض.

وفي رواية ثالثة أن القشرة ذهبت فأصبحت قبة السماء، واتحد الأثير مكان الغرقى. أمَّا المُحُّ الذي يُمثِّل الخصب فهو السحاب.

ونحن نجد بين هذه الأسطورة التي تُصوِّر بدء الخلق، وأساطير قدماء المصريين شبَهًا عظيمًا.

فقد فكَّر المصريون في خلق الكون وأسراره، فقدَّروا أن تكون الحياة قد قامت من عناصر أربعة؛ أولها «نون»: الماء الأزلي الذي ينطوي على حياة نائمة تُريد أن تنبعث، ولكنها لا تستطيع. وثانيها «كاك»: الظلام المطبق Erebus، تُحاول الحياة النائمة أن تتلمَّس فيه سبيل النهوض فلا تستطيع. وثالثها «رحح»: الفضاء اللانهائي الذي عمره الظلام وغشاه

---

[٢] تلميذ أرسطو. عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، ونشر كثيرًا من كتب أرسطو، وكتب في الطبيعة وما بعد الطبيعة وغير ذلك من الموضوعات متأثِّرًا خُطا أرسطو.

[٣] هيرونيموس Hieronymus من رودس، عاش في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد، وهو تلميذ أرسطو، كتب بعض التآليف الفلسفية والتاريخية.

[٤] هيلانيكوس Hellanicus من مدينة ميتلين من أعمال لِسبوس، عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مؤرِّخ يوناني.

فما تكاد عَين الحياة أن تتفتَّح فيه على شيء، فإذا الله يُرسل فوق هذا كلِّه روحه مرفرفةً ممثَّلةً في «آمون» الهواء، فلا تكاد تلمس ما ذكرنا من عناصر، حتى تأخذ الحياة تتثاءب لتستيقظ، ثم تُفيق.

وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قِمَّتها بيضة.

وإذا بيضة الكون تنفتح، وبانفتاحها يُشرق النور، ثم يخرج منها صوت الحياة الأول مدوِّيًا في هذا الفضاء العريض الذي يملأ الدنيا ما بين السماء والأرض.[٥]

ونرجع إلى أسطورة النِّحلة الأورفية.

فانس أو النور هو أول ما أنجبت الآلهة. والنور هو خالق هذا الكون وجميع ما يحويه. وهو يحمل أجنحةً ذهبيةً فوق كتفَيه، وهو كائن يتركَّب من الجنسَين، وله جسمان.

أمَّا رواية هيرونيموس وهلانيكوس فتجعل له رءوس ثور في جنبَيه، وفوق رأسه ثعبان يتصوَّر ويتحوَّل إلى جميع أنواع الحيوان، ومن هنا كانت له القدرة على خلق جميع الحيوانات ذكورًا وإناثًا. ومن أسمائه أو صفاته زيوس، وديونيسوس (الخمر)، وإيروس (الحب)، وبان (التناسل)، وميتيس (العقل)، وإيريكيبايوس. والأسماء الخمسة الأولى كانت من صفاته باعتبار أنه خلَقها كما خلق الآلهة، فجميع الأساطير تُحدِّثنا أنها انحدرت منه، وخرجت من صلبه.

أمَّا الصفة الأخيرة «إيريكبايوس» فليست إغريقية، والأغلب أنها اسم شرقي، ومدلوله غير معروف تمامًا. ويُؤوِّلونه بأنه القوة، ويذهب بعضهم إلى أنه «واهب الحياة».

ثم أنجبت النور ابنةً هي «الليل»، نقيضه وشريكه. ثم اتخذ هذان المبدآن مرةً ثانية فكوَّنا جايا وأورانوس؛ الأرض والسماء. واتَّحدت الأرض والسماء فأنجبا ثلاث بنات وستة بنين منهم الرعد والبرق.

وعلمت السماء أن بنيها سوف يقضون عليها، فألقت بهم في نهر تارتاروس Tartarus. وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وكرونوس Cronos وريا Rhea وأوسيانوس Oceanos وتيث Tyths.

وتغلَّب كرونوس فصرع أورانوس أباه، وتزوَّج أخته ريا، فلمَّا أنجبا ابتلع أبناءهما حتى لا يخلفاه في القوة.

---

[٥] عن الدكتور أحمد بدوي أستاذ الآثار المصرية القديمة. وهذه الفقرة من كلامه.

غير أن زيوس نجا بفضل مساعدة ريا، وأرسلته إلى كريت، وألقمت أورانوس حجرًا بدل الطفل المولود. وكفل زيوس «أهل كريت» Kouretes، حتى إذا بلغ أشُدَّه ابتلع فانس (النور)، فأخذ عنه القوة، «وأصبح البدء والوسط والنهاية» لكل شيء.

ثم شرع زيوس يُرتِّب أمور العالم أو الكون، ولم يكن ذلك بغير معارضة.

تزوَّج أولًا ريا التي أصبحت ديمتر Demeter، فأنجبت ابنةً هي برسيفوني Persephone، واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيسوس.

واستطاع التيتان (مرَدة وشياطين) أن ينزعوا الطفل من حِراسة الكوريتين، بأن اجتذبوا أبصاره باللُّعَب ثم مزَّقوه إرْبًا إرْبًا، وأكلوا لحمه. ولمَّا علم زيوس بهذه الجريمة، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم؛ إذ سلط عليهم الرعد والبرق. ثم أعاد ديونيسوس الطفل إلى الحياة، وأصبح ديونيسوس الجديد إله الأورفية. وُلد ثلاث مرات؛ فقد كان موجودًا في شخص فانس، ثم ابن برسيفوني، ثم الإله الذي عاد إلى الحياة.

وجمع زيوس رماد التيتان، وخلق منه الإنسان، فكان بذلك صاحب طبيعتين؛ طبيعة الإثم ورثها عن التيتان، وطبيعة إلهية أخذها عن ديونيوس الذي أكل التيتان لحمه.

وهكذا تتم الأجيال الستة للآلهة؛ الزمان والأثير والعماء، ثم النور ومعه نقيضه الليل، ثم السماء والأرض، ثم كرونوس وريا، ثم زيوس وبرسيفوني، ثم ديونيسوس.

فإذا وازنَّا بين هذه الأسطورة الأورفية، وأساطير اليونان الأخرى؛ وجدنا أن الأورفية عدَّلت في الأساطير الشائعة، أو أخذت منها ما يُلائم مذهبها. ونظرة يسيرة إلى أساطير هزيود تُبيِّن لنا ذلك. ونحن لا نجد في أسطورة هزيود الزمان، أو البيضة الخصبة، أو النور، أو ديونسيوس، أو التيتان، ولكنها ضرورية في مذهب أورفيوس لبيان أصل الأشياء، وطبيعة الآلهة والإنسان، وطبيعة الحياة الأورفية.

وتُرَتِّب الأورفية على هذا التصوُّر الإلهي والكوني نظريةً تخص طبيعة الإنسان ومصيره؛ فالنفس في المذهب الأورفي تتميَّز تمامًا عن الجسد. فالبدن، وهو العنصر التيتاني، سجن أو قبر للنفس. وتذهب بعض الاستعارات الأخرى إلى أنه جلباب، أو شبكة، أو حصن. وتدخل أو تنفذ النفس، وهي العنصر الديونيسي، إلى البدن باستنشاق «الكل» الذي تحمله الرياح. وغاية الحياة في النِّحلة الأورفية أن نجنح نحو العنصر الإلهي، وأن نحفظ البدن في حالةٍ من الطهارة ما أمكن إلى ذلك سبيلًا، حتى يحين الوقت الذي تنطلق فيه تمامًا من عِقالها وتكتسب حريتها.

فالنِّحلة الأورفية تُعلِّم أتباعها الطبيعة الحقيقية للأشياء، ويدخل في ذلك مصير النفس، ومن جهة أخرى القواعد التي تسير عليها النفس لتبلغ مستقرَّها الصحيح.

وكانوا يعتقدون أن اتصال النفس بالبدن هو عقاب إثم قديم في حياة أخرى، أو عقوبة للخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري، ونعني بها: تذوُّق التيتان لحم ديونيسوس، ومن التيتان نشأ الإنسان.

ولَمَّا كان البدن بما فيه من شهوات هو منبع الشر، فينبغي للأورفيِّ أن يكون زاهدًا. لا يجب عليه أن يأكل لحم الحيوان، أو يُشارك في الذبح، وإراقة الدماء، ولكن له أن يُضحي.

وهناك بعض المحرَّمات عند النِّحلة الأورفية يُجهل مصدرها. مثال ذلك النهي عن لبس الصوف في المعابد أو الهياكل، وكذلك اتخاذ الأكفان من الصوف، وهي عادات موجودة عند قُدَماء المصريين.

ومع أن البدن شر، فلم تُجِز الأورفية الانتحار؛ إذ في ذلك هروب من الواجب. وهذا شبيه بما يُحدِّثنا عنه سقراط في محاورة فيدون، إذ لم يُجِز الانتحار.

يجب على النفس أن تبقى مع البدن حتى تستكمل مدة العقوبة المفروضة عليها من الذنب الأول.

وأكبر الظن أن الأورفية كالفيثاغورية، كانت تذهب إلى التناسخ. ذلك أن تناسخ الأرواح، وانتقالها من بدن إلى آخر مطلوب للطهارة. ونحن لا نجد نصًّا صريحًا لأورفيوس في هذا المعنى، إلَّا أن اللغة التي يستعملها أفلاطون في فيدر وفيدون وجورجياس ومينون والجمهورية، توحي إلينا أنها لغة أورفيوس وأسلوبه وتعبيراته.

وفي أثناء حياة النفس داخل البدن على وجه الأرض، يجب عليها أن تتبع قواعد الطعام والراحة، وأن تخضع لعباداتٍ منظَّمة تجري على يد الكاهن. أمَّا هذه العبادات أو الرسوم ما هي فنحن نجهلها. قيل في بعض الأحيان إنها شكلية بحتة، وإنه من الممكن شراء «كتب النجاة».

وأكبر الظن أن الأورفية كغيرها من الديانات الغامضة السرية، كانت تُقيم نوعًا من العبادة الجمعية، تجري فيها الأدعية والترتيل والأغاني والتضحية بغير الحيوان، ثم ذكر الأسطورة الأورفية، وما جرى لديونيسوس، وغير ذلك.

فإذا اتبع المُريد هذه العبادات كما ينبغي، وآمن بها؛ فقد يصل إلى السعادة الدائمة الأبدية في العالم الآخر، وذلك عندما يتخلَّص من البدن ويلحق بالصالحين. أمَّا أولئك الذين يعيشون حياة الفسق والفجور، فإن عقابهم لشديد أبدي؛ إذ يُلقَون في الوحل والطين، أو يُكلَّفون أعمالًا لا نهاية لها، كأن يملئوا الغرابيل.

ويبدو أن صورة هذه الحياة السعيدة تتخذ في بعض الأحيان صِبغةً مادية، على العكس من حياة الزهد المطلوبة في هذه الحياة الدنيا. فنحن نجد أوديمونتس في الجمهورية يتهم موزايوس وأورفيوس بأنهما يجعلان الحياة الطيِّبة ليست شيئًا آخر إلَّا الطعام والشراب الخالدَين. أمَّا مقر الروح الأخير، فالأغلب أنه وصف بأنه جزر السعادة، حيث يعيش القِدِّيسون في نعيم مُقيم كالآلهة، وهو وصف يُفسح المجال إلى المادية، كما يُفسح المجال للتأويل الشِّعري.

وعندما تُفارق الروح البدن عند الموت، فإنها لا تبلغ مقرَّها في الحال؛ إنها تسبح في العالم السفلي، وتصف الأورفية عباداتٍ خاصةً يقوم بها المُريدون. ونحن نعلم عن هذه العبادات ممَّا وصلنا منقوشًا على الألواح الذهبية التي كُشف عنها في مقابر إيطاليا وكريت. وآنية إيطاليا أقدم في التاريخ، وترجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد. أمَّا آثار كريت فإنها ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد. هذه الألواح كان الغرضُ منها أن يحملها الميت، وفيها أبياتٌ من الشِّعر تُبيِّن الطريق الصحيح لمن يُريد الوصول.

ويروى أن النفس سوف تذهب إلى ينبوعَين بجانب أبهاء زيوس؛ أحدهما إلى اليسار، وهذا الينبوع يجب تجنُّبه؛ لأنه ماء النسيان، تشربه الأنفس التي سوف تعود إلى هذه الدنيا.

أمَّا الينبوع الذي إلى اليمين فهو الذي تشرب منه النفس، هو الذاكرة، وإلى جانبه حُرَّاس تتوجَّه إليهم النفوس لتصل بينهما وبين الآلهة قائلة: إني ابنة الأرض والسماء، وأَمُت إلى الجنس السماوي، إنني أموت عطشًا. هبني ماءً زُلالًا من بُحيرة الذاكرة. وعندئذٍ يهب الحُرَّاس النفس ماء الينبوع الإلهي؛ فترقى إلى مرتبة الأبطال.

وقبل بلوغ النفس مقرَّها الأخير تقف بين يدَي برسيفوني ملكة العالم السفلي، وبين يدَي آلهةٍ أُخرى فيهم حادس Hades وزيوس وديونيسوس، ثم تطلب النفس وتلتمس العودة إلى جنسها السعيد، الذي كانت تنتسب إليه، والذي طُردت منه بـ «القضاء» عندما صعقهم (أي البشر) الرعد والبرق بعد أن ارتكبت التيتان الخطيئة، وعاقبهم زيوس.

فالنفس تلتمس الآن وقد حضرت طاهرة، من برسيفوني أن ترقَّ لها وتُرسلها إلى مقرِّ الأبرار الأطهار. لقد خرجت النفس من الدائرة؛ أي خرجت من دائرة التناسخ، وخطت نحو التاج بخطًا سريعة، والتاج رمز النصر، وفرَّت من أحضان حادس أي الجحيم.

والجواب إذا كان ملائمًا أن ترفع النفس إلى درجة الآلهة لا البشر.

وكانت تعاليم الأورفية الباطنة سرًّا محجوبًا إلَّا عن المريدين، كسائر الأديان السرية. وكان أصحاب الأورفية يعملون على حفظ أسرارهم، باستعمال لغة من الاستعارات، لغة رمزية

لا يفهمها إلَّا المُريدون، وتحتاج إلى تفسير. ثم ظهرت معاجم في عصور متأخِّرة تُفسِّر وتكشف أسرارهم، كما نجد عند كليمان الإسكندري وهو يُفسِّر قصيدةً أورفية.

ولا نستطيع أن نُبيِّن أثر الأورفية في الفلسفة اليونانية على وجه التحقيق، نظرًا إلى غموض تاريخ الكتابات الأورفية. ومع ذلك فلا شك في وجود تفاعل كبير بينهما؛ فطاليس يُرجِع كلَّ شيء إلى الماء، والأساطير السابقة تجعل أصل الأشياء المحيط. وأنكسماندر يُرجِع كل شيء إلى الطين. وكان أنكسماس يعتقد في أن الهواء هو الروح؛ أي روح الحياة.

أمَّا فيثاغورس وأنبادوقليس فكانا يُؤمنان بالتناسخ، وينصحان بالابتعاد عن أكل اللحم وإراقة الدماء. وأغلب الفلاسفة على أن أصل العالم العماء Chaos، اختلطت فيه جميع الأشياء. وجعل أنبادوقليس المحبة والكراهية القوَّتَين الخالقتَين في الوجود. وهاجم زينوفان وهرقليطس جميع الأديان بما فيها الأورفية؛ فزينوفان ينقد مذاهبها في الآلهة، وهرقليطس في رأيها في العالم الآخر. واستفاد السفسطائيون من أقاويل الأورفية، ووفَّقوا بينها وبين غيرها.

ولم يكن أفلاطون غريبًا عن آرائهم، وكذلك أرسطو؛ أمَّا أفلاطون فكان يميل إلى مذهبهم أكثر من أرسطو، وكثيرًا ما يقتبس الأبيات من قصائدهم، ولو أنه لا يذكرهم صراحةً فيقول عنهم: المؤلهة الأقدمين؛ ذلك أن مذهب التناسخ كان يُلائم مذهبه في التذكُّر والنسيان. ويُقال إن احتقاره للبدن، ولعالم الحواس، لا يخلو من التأثُّر بالنظرة الأورفية للحياة، ومن أنها طرد من النعيم، ومن أن البدن مصدر الشر وعدم الطهر. أمَّا أرسطو فكان يُعنى بالأورفية كذلك ويوازن بينهم وبين الفلاسفة الطبيعيين. ومن المؤرِّخين المحدثين مثل برتراند رَسل من يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون تلبس أثواب الأورفية.

وقد تسرَّبت النِّحلة الأورفية كذلك إلى الفلسفة الإسلامية عن طريق الفلسفة اليونانية.

ويذهب أحد الكُتَّاب المحدثين إلى أن آراء الأورفية الأساسية ورسومها، لا تزال حيةً زاهرةً بيننا حتى اليوم.[٦]

٦ Will'l Durant: The Life of Greece N. Y. 1939, p. 192.

أرستوفان

شاعر الملهاة

عَلَمان يُذكران إذا ذُكر أدب اليونان التمثيلي؛ سوفوكليس وأرستوفان. الأول زعيم المأساة، والثاني زعيم الملهاة.

ولم يكن الأدب اليوناني يعرف في نشأته الملهاة أو الكوميديا، بل كان يُؤثِر المأساة أو التراجيديا ويحتفظ لها بالمكانة الرفيعة، ثم ظهرت بين حين وآخر بعض تمثيليات كوميدية لا تحتل من الأدب منزلةً لها قيمتها، بل كان الغرض منها تسلية الجمهور، وإشاعة روح اللهو والمرح والفكاهة. ثم استقلَّت الملهاة عن المأساة، واختُصَّت بيوم مُعيَّنٍ لتمثيلها في أثناء الاحتفال بأعياد ديونيسوس إله الخمر، وهناك يتبارى المؤلِّفون وتُمثَّل رواياتهم واحدةً بعد أخرى في الملعب الكبير أو المسرح الخاص بالإله ديونيسوس في سفح الأكروبوليس، حيث لا تزال آثاره باقيةً حتى اليوم. ويُمنح صاحب أفضل ملهاةٍ جائزةً تتطلَّع إليها الأنظار، وتدور عليها الأطماع.

وليست الملهاة بضاعةً أثينية، وإنما وفدت إلى مدينة أثينا من صقلية، التي عرفوا عنها كذلك فن الخطابة. وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ساعدت الديمقراطية والحرية على ازدهار الملهاة حتى أصبحت في أثينا الطريقة المألوفة التهكُّم من الأخلاق والسياسة. وكانت تقاليد الاحتفال في عيد ديونيسوس تسمح بحرية لا حدَّ لها في القول، فلمَّا أُسيء استعمال هذا الحق صدر في عام ٤٤٠ق.م. قانونٌ يقضي بعقاب القذف الشخصي في الملهاة، ثم أُلغي هذا القانون بعد ثلاث سنوات، واستعادت الملهاة حُرَّيتها الواسعة في النقد، فكانت للأثينيين أشبه شيء بالصحافة الحرة في العصر الحديث.

ولسنا نعرف إلَّا الشيء القليل عن حياة أرستوفان؛ فقد وُلد عام ٤٥٠ أو ٤٤٤ق.م.، قيل في أثينا، وقيل إنه أجنبي عنها. ولقد سعى كليون، وهو الذي خلَّف بركليس في أثينا، إلى محاكمة أرستوفان ليُثبت أنه أجنبي عنها فيخلع عنه الحقوق التي يتمتَّع بها الأثينيون، غير أنه أخفق في ذلك، ممَّا يدل على صِحة انتسابه إلى المدينة. ويذهب بعض المؤرِّخين إلى أن غزو الإسبرطيين لأتيكا دفعه إلى هِجرة موطنه والاستقرار في أثينا، ولم يكن يُؤثِر معيشة المدن، فسخط على الحياة فيها كما سخط على الحروب التي أكرهتْه على هجرة الريف إلى المدينة. وهذا فيما يُقال هو السر في إيثاره السِّلم على الحرب في تمثيلياته.

وتُوفي عام ٣٨٠ ق.م.، وقد خلَّف ثلاثة أبناء لا يُحدِّثنا التاريخ عنهم شيئًا. وهو معاصر للحروب البلوبونية التي وقعت بين عام ٤٣١ وعام ٤٠٤، وأثَّرت أبلغ الأثر في حياة الإغريق. وظلَّ يُؤلِّف للمسرح فأنتج نحوًا من أربعين تمثيلية، عدَّها بعض المؤرِّخين اثنتَين وأربعين، لم يبقَ منها إلَّا إحدى عشرة.

وتمتاز هذه التمثيليات بالتحرُّر من القيود الأدبية التي كانت مفروضةً على المأساة بوجه خاص، كما تمتاز بحريةٍ واسعة في اختيار الموضوع والأسلوب والمنهج، ممَّا يُقارب بينها وبين الآثار الأدبية الحديثة، سواء أكانت خاصةً بالمسرح أم بغير المسرح. والناظر في هذه المسرحيات يرى أن جمهورها لا بد قد بلغ منزلةً راقيةً من الحياة العقلية، كما يرى أن حياة المدينة كانت على شيءٍ عظيم من الحضارة يُيسِّر لأهلها تذوُّق ذلك الفن الرفيع.

ولعلَّك توهَّمت أن كوميديا أرستوفان تُشبه تمام الشبه كوميديا المحدَثين التي تتوجَّه إلى تمثيل الأحداث الشخصية وأدب السلوك على وجه العموم، ويتألَّف نسيجها من المؤامرات والدسائس المتعلِّقة بالحياة الاجتماعية والمنزلية. ولقد عرف اليونانيون هذا اللون من الكوميديا ولكن في زمن مُتأخِّر عن عصر أرستوفان، وميَّزوا بين النوعين؛ فالنوع القديم كان يُمثِّله كراتينوس الذي عاصر بركليس وشنَّ عليه الحرب في تمثيلياته، ثم نسج على منواله فيما بعدُ إيبوليس وأرستوفان، وقد تعاونا على التأليف معًا أول الأمر، ثم اختلفا فافترقا وتهكَّم كلٌّ منهما على صاحبه تهكُّمًا لاذعًا، غير أنهما اتفقا في المشرب وهو مهاجمة الديمقراطية. والنوع الجديد من الكوميديا هو المعروف باسم «كوميديا العادات»، ولم تُؤلَّف هذه المسرحيات إلَّا بعد وقوع أثينا تحت نير مقدونيا، وهي لا تُعالج السياسة. وأشهر المؤلِّفين في هذا النوع ميناندر الذي سار على نهجه فيما بعدُ بلاوتوس وتيرنس في روما. وتمتاز كوميديا العادات بعدم وجود الكورس أو الجَوقة، وعدم وجود «البارباس» أو المونولوج، وهو الخطاب الذي يُوجِّه رئيس الجَوقة للجمهور. ويُعَد «البارباس» من

الصفات الهامة المميِّزة لتمثيليات أرستوفان، وهو خطبة تُعبِّر عن رأي المؤلِّف يُجريها على لسان رئيس الجَوقة. ولها نظام مخصوص. وكانت تُلقى عادةً في ختام التمثيل، ويُضمِّنها الشاعر آراءه في أحاديث الساعة والنصائح التي يَوَد أن يتوجَّه بها إلى الناس.

وكما اختلف المؤرِّخون في سيرته اختلفوا كذلك في الحكم على فنِّه؛ يُصوِّر بعض النقاد بضاعته مزيجًا من الجمال والحكمة والفُحش أو البذاءة. فإذا كان مزاجه معتدلًا فلن تجد شِعرًا يُجاريه في جمال النظم. وحواره قطعةٌ من الحياة، ممَّا يُذكِّرنا بشكسبير وموليير. وإنك لتحس في شخصياته عبير الزمن، وروح العصر الذي كان يعيش فيه، حتى لقد قيل: إن من لم يقرأ أرستوفان لا يعرف الأثينيين حق المعرفة.

ويقسو عليه هؤلاء النُّقَّاد من جهة أخرى فيقولون: إن العقدة في روايته سخيفة لا تلحظ فيها عناية، وقد تنحَل عند منتصف الملهاة. ثم الفكاهة عنده ذات مستوًى منحطٍّ تعتمد على المحسوس من أمور البطون والتناسل ومخارج الفضلات؛ ففي ملهاة «السحب»، يمزج أقذر الفضلات البشرية بأسمى ما وصلت إليه الفلسفة من صفات. ويصف منافسَه القديمَ كراتينوس في بعض التمثيليات بالضعف الجنسي. ولقد أدَّى هذا الفحش والأدب المكشوف إلى صدور قانون يُحرِّم التهكُّم من الأشخاص، ومع أن ذلك القانون أُلغي بعد قليل، إلَّا أن الكوميديا السياسية التي تقوم على النقد السياسي والتهكُّم من الساسة والحُكَّام ماتت مع موت أرستوفان، وحلَّت محلَّها كوميديا العادات والسلوك.

ويرى بعض النُّقاد أن الضحك الذي يبلغ حد القهقهة والقرقرة والإغراب هو عِماد الفُكاهة في ملهاة أرستوفان، حتى الآلهة لم تسلم من سخريته ولسانه الحاد. ولعلَّنا نعجب اليوم كيف يُسيء المؤلِّف في حقِّ الآلهة ويسمح لنفسه بهذه الجرأة، ولكن عجبنا يبطل إذا نفذنا إلى صميم المجتمع اليوناني وعرفنا روحه في ذلك الحين؛ فمن حق الشعراء الهزْليين أن يذهبوا إلى أقصى الحدود في فكاهتهم. وكان الشعب الأثيني سريع الفهم للنكتة، شديد الضحك للفُكاهة في ذاتها، حتى لو كانت تمس أشخاصهم، بل ذهبوا إلى أن الآلهة تشعر بالسرور من الفُكاهة الباعثة على الضحك كما يُسَر منها البشر. ويبدو أن الإغريق لم يُؤمنوا بآلهتهم الوثنية إيمان الاعتقاد واليقين. أمَّا الطبقة المستنيرة منهم فقد وجدوا في الآلهة لونًا من التشبيه البارع. وأمَّا الشعب فكانت عنايته منصرفةً إلى الاحتفالات والأغاني والرقص والمآدب، وإلى هذه المظاهر الخارجية التي تُثير الفضول دون أن يكمن وراء ذلك إيمان جِدي، أو إخلاص قلبي؛ فقد آمن الأثينيون بالآلهة عن طريق الخيال لا عن طريق العقل، وكانوا يُقيمون الطقوس المفروضة بغير تقوًى تصدر عن القلب. ولهذا السبب لا نجد

الجمهور يهبُّ لتأييد الآلهة إذا مُسَّت بِشَرٍّ على المسرح، بل كانوا يتركونها تحمي نفسها إذا استطاعت.

وإذا كان أرستوفان قد استطاع أن يُؤثِّر في جمهور المستمعين على اختلافهم في الثقافة والرأي، وتباينهم في النشأة والثروة، فلا ريب أنه قد امتلك عِنان البيان، وأوتي حظًّا كبيرًا في تصريف شئون اللغة بكل أسلوب؛ وهذا هو سر العبقرية في شاعرنا الهزْلي؛ فإن أسلوب تمثيلياته هو الذي كفل لها الخلود.

ولستَ تجد لشعراء اليونان نظيرًا من جهة البساطة والوضوح والأناقة والرشاقة. وأرستوفان يبين بلسان قوي، ولفظ محكم، ونضد سويٍّ، فيمضي إلى صميم المعنى وينفذ إلى عين الموضوع. وقد يبدو على أسلوبه طابع التهلهل والإهمال، حتى إذا كشفتَ عنه الغطاء وجدتَ الغاية في الإبداع، ونهاية الكمال، وروعة الفن، وجمال الصنعة. وحواره يُفصح عن قدمٍ راسخة في الفن.

أمَّا أناشيده التي يُجريها على ألسنة الجَوقة، فإنه يُتابِع فيها خطا بندار وسوفوكليس، وهما زعيما فنِّ النشيد في الشِّعر اليوناني بلا منازع.

ومن المحسِّنات التي كان أرستوفان مغرمًا بها الاستعارة يكسو بها المعاني، فهو يُشخِّص الأفكار المجرَّدة فيلبسها ثوب الكائنات المتحرِّكة حتى يُسهِّل على الجمهور إدراكها والإحساس بها، ولم يكن يفوته الإشارة إلى مألوف الأعمال مهما تكن تافهةً أو فاحشة.

ولقد عابوا على أرستوفان هذه الحرية الواسعة في تصريف الكلام ممَّا ذكرناه عن الطائفة الأولى من النُّقَّاد، ثم قالوا: لقد كان أرستوفان قادرًا على تجنُّب الفُحش والإسفاف. ويحسن قبل أن نُصدر الحكم على هذا الشاعر أن ننظر في العصر الذي كان يعيش فيه، وفي نشأة الكوميديا اليونانية، وفي تأليف جمهور النظارة والمستمعين، فلا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الكوميديا نشأت في أحضان الاحتفال بإله الخمر، وكان إله التناسل «فلونوريا» يمشي في الاحتفال حاملًا أعضاء التناسل، وكانت هذه العادات الدينية وما يصحبها من حرية لا تزال قائمةً في الوقت الذي ألقى فيه أرستوفان تمثيلياته. ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا كذلك أن حضور المسارح لم يكن مباحًا لجميع النساء أو الأطفال. وإلى جانب ذلك علينا أن نُحيط عِلمًا بالعادات الاجتماعية والخُلُقية المألوفة في ذلك العصر؛ فقد كان الأثينيون يتحدَّثون في صراحةٍ عن كل شيء، ولا يُثير في أنفسهم ما نَعُده اليوم فُحشًا وبذاءة؛ أي اشمئزاز. لهذا يجب ألَّا نعيب أرستوفان بالبذاءة والابتذال؛ لأنه كان يُتابع المألوف من العادات. وإذا كانت شخصياته التي يُصدرها وحشية الطباع، فإنه كان يصف المجتمع

الذي عاش فيه، وهو كالمرآة التي ينعكس على صفحتها ذلك المجتمع. فإن قلت: إن بعض الحاضرين من علية القوم يأنفون من الألفاظ المبتذلة ويتذوَّقون الأدب غير المكشوف، قُلنا إن أغلب الحاضرين كانوا من الجمهور الذي يُحب القهقهة والفُحش، فكان على الشاعر أن يُقدِّم إلى السواد ما يطلبون وتشتهي أنفسهم؛ ليكسب التقدير والتصفيق والتهليل.

ومع ذلك فقد مدحه قوم من الصفوة، وهذا أفلاطون يسوق إليه المديح بعد وفاته، مع أنه هاجم سقراط في تمثيلية «السحب» مهاجمةً عنيفة، ومع ذلك لم يغضب منها سقراط الذي يروي أنه حضر تمثيلها طول الوقت. ويُحدِّثنا أفلاطون أن سقراط وأرستوفان خرجا بعد هذه التمثيلية صديقَين. ويُقال كذلك إن أفلاطون قدَّم هذه الملهاة إلى ديونيسوس الأول ملك صقلية. وأكبر الظن أن الملهاة تفاعلت على مرِّ الزمن فأشاعت عن سقراط الشُّهرة غير الحميدة التي قام من أجلها إلى المحاكمة.

ولقد عالج أرستوفان كل موضوع، ونزل إلى كل ميدان، وتحدَّث عن طبائع وأعمال الإنسان، غير أنه كان يقصر الخطاب على الأثينيين، فيُوجِّه النقد إلى الأخلاق الشائعة، والسياسة القائمة، والشِّعر الغالب، والفلسفة الجارية، والدين الموجود.

ويُعَد أرستوفان أرستقراطيَّ النشأة، واسمه نفسه يدل على النُّبل والشرف؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يُهاجم الديمقراطية السائدة في عصره، وأن يجد فيها مادةً غزيرةً صالحةً للنقد. والواقع لا تستطيع الملهاة أن تعيش إلَّا على النقد اللاذع، وفي الديمقراطية والديماجوجيا مَعِين لا ينضب لشعراء الكوميديا. وليس معنى ذلك أن أرستوفان أدلى بدلوه في نظام الحكم والسياسة بحكم الفن والصناعة، بل عن اقتناع وإيمان. وآية ذلك أن آراءه السياسية لم تتغيَّر خلال تمثيلياته المختلفة؛ لأنها تقوم على شيء ثابت في طبيعة هذا الفنَّان.

الحكومة التي كان ينشدها هي الحكومة العادلة التي تُفسح المجال للحياة، ولا تستبد بالحقوق أو تحجر على العقول. ولو أن الأرستقراطية انتصرت كما كان ينبغي ثم استبدَّت، ما تردَّد في أن يُوجِّه إلى رجالها سِهام النقد والسخرية.

ولم يكن من اليسير على أرستوفان أن يطعن الديمقراطية، بحيث يشهد الجمهور مصرع نفسه ويُصفِّق للتحقير من شأنه، ومع ذلك فقد استطاع بعبقريته أن ينتزع إعجاب الجمهور فيُصفِّق له مع أن السخرية موجَّهة إلى النظارة والحاضرين.

وهو يكره الحرب ويُؤثر السِّلم؛ فقد رأينا أن الحرب هي التي دفعته إلى هِجرة الريف والذهاب إلى أثينا؛ لهذا السبب كانت أهداف الملهاة السياسية تطلب السلام. وقد بقيت

لنا أربع تمثيليات سياسية؛ «الفرسان»: يُهاجم فيها كليون وسياسة الحرب على وجه العموم. و«الأخارنيون»: يُبيِّن فيها البؤس الناجم عن الحرب، وبخاصة هذا الذي يحلُّ بالمزارعين كما يُمثِّلهم ديقوبوليس الأخارني وأتباعه. و«السلام»: يُشيد فيها بنعمة السِّلم. و«لسستراتا»: وهي مؤامرة من نساء الإغريق على رأسهن لسسترانا الأثينية؛ لإرغام الرجال على إبرام الصلح.

وكانت أهدافه الخُلُقية غايةً في السمو؛ فهو يرمي إلى إصلاح مفاسد الشعب حتى يعود إلى صفائه القديم الذي استمدَّ منه القوة والإلهام؛ ولهذا السبب يُلح أرستوفان في إظهار «أهل ماراتون» على المسرح، وهم أولئك الذين يدين لهم الأثينيون بالحرية والعظمة في حربهم مع الفرس. والواقع ليس امتداح الشاعر للجيل الماضي نوعًا من الحنين أو العبث؛ لأن أحداث التاريخ تُثبت أنه على حق، ولأن العادات المستحدثة كانت العلة في انحلال الأثينيين؛ فقد تعوَّد الشعب الكسل، وماتت في نفسه حوافز الهمة منذ اتسعت المجالس النيابية لحكم الجمهور. ومن جهة ثالثة أفسدت تعاليم السفسطائيين الشباب؛ فهم يُقدِّمون إليهم حشدًا من النظريات ولا يحفلون بالأخلاق. هذه هي السموم الثلاثة القاتلة للأخلاق، والتي عُنِي أرستوفان لعلاجها؛ المجالس النيابية، والاجتماعات العامة، وتعاليم السفسطائيين. وسبيل أرستوفان في العلاج هو تذكير الشعب بفضائل السلف، في مُقابل العبث السائد عند الخلَف.

نجد هذه الآراء مبسوطةً في تمثيلية «السحب» التي يتهكَّم فيها أرستوفان على سقراط والسفسطائيين والتربية الحديثة. وفي ملهاة «الزنانير» يسخر من شغَف الأثينيين بالتقاضي، ويُبيِّن مساوئ المَحاكم. وفي ملهاة «الإكلزيازس» أو «مجالس النساء»، يسخر من المدن الفاضلة مثل جمهورية أفلاطون وما أشبه، وهي التي يطلب أصحابها تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية. وفي ملهاة «الطير» يضيق إقلبيدس وبستتاروس بأحوال أثينا، فيبنيان مدينةً جديدةً في مملكة الطير. ويرى بعض المؤرِّخين في هذه الملهاة تعريضًا بالحملة على صقلية وبمدينة ألقبيادس الفاضلة. وفي تمثيلية «بلوتوس» وهو إله الثروة، يُصيبه زيوس بالعمى فيفقد بصره، ثم يتخفَّى بلوتوس في زِيِّ الفقراء والمساكين، إلى أن يكتشف كريملوس أمره، وكريملوس هذا رجل شيخ أصابه الفقر من شِدة الكرم والجُود على أصحابه. ثم يُعيد أسقلبيادس، وهو إله الطب، إلى بلوتوس بصرَه؛ وعندئذٍ يُكافئ كريملوس مكافأةً حسنة، ويُوزِّع الثروة على البشر توزيعًا عدلًا على أُسس جديدة، فيُغني العادل ويُفقر الظالم.

وليست نظرات أرستوفان في الأدب أقل سموًّا من نظراته في السياسة والاجتماع والأخلاق. وهو لا يُهاجم الأدباء بدوافع شخصية، بل ينقد نقدًا عامًّا. ليس غريمه في الواقع هو أوربيذس، شاعر اليونان المشهور، ولكنه يتخذ من اسمه رمزًا لانحراف الذوق الأدبي، والبُعد عن البساطة الشريفة التي كانت تُميِّز طابع عصر بركليس. ولقد كان أوربيذس شاعرًا من شعراء المأساة المشهورين ولا نزاع، غير أن أرستوفان لم يُعجَب بطريقته في الأداء.

وفي تمثيلية «الضفادع» يسخر من أوربيذس ومن التراجيديا الحديثة، ويُصوِّر أرستوفان في هذه الملهاة ديونيسوس راعي الدراما ساخطًا على حالة الفن لأنها لا تُرضيه، فيذهب إلى بلوتون إله الجحيم وربِّ الموتى ليُعيد إلى الأرض شاعرًا من شعراء المدرسة القديمة الجديرة بالفن.

أمَّا في ملهاة «تسموفروز ياسوس» فإن أوربيذس يُستدعى للدفاع عن نفسه أمام نساء أثينا وقد اجتمعن في الاحتفال بعيد بعض الآلهة. هذا عرض سريع لما بقي بين أيدينا من تمثيليات أرستوفان التي كان يُصفِّق لها آلاف المتفرجين إعجابًا في مسرح ديونيسوس؛ فقد كان يتسع لخمسة عشر ألفًا من الأثينيين، وهو عدد يدل على مقدار ما بلغه فن التمثيل من أهمية وأثر في الشعب اليوناني. ولم يكن فوق المسرح سقف يُغطِّيه، فإذا جاء في التمثيلية ذكر الأرض والسماء والشمس والنجوم رأى النظارة أمورًا حقيقية إلى جانب ما يسمعون من شِعر وغناء وتمثيل، ممَّا يبعث على عمق الإحساس وصدق الشعور. وجرت عادة الممثلين أن يرتدوا أقنعةً تُخفي ملامحهم الحقيقية، فإذا كان أشخاص الرواية من الأحياء المعروفين، مثل أوربيذس أو سقراط، رسموا القناع بحيث يُشبه وجه ذلك الشخص. وكان النظارة من الجنسَين، وللنساء جانب خاص، وللرجال جانب آخر. ولم يكن يُسمح للمحصنات من النساء حضور الملهاة. وأمر النظارة عجيب حقًّا؛ فهم يأكلون الفاكهة، ويشربون الخمر، ويُقشِّرون اللوز والبندق وهم يتفرَّجون. ولقد اقترح أرسطو أن يكون مقدار ما يأكله النظارة من طعام مقياسًا لنجاح التمثيلية أو عدم نجاحها؛ لأنه الدليل على إقبال الجمهور واهتمامه. أضِف إلى ذلك التشاحن على الجلوس في المقاعد، والتهليل في وجه الممثِّلين استحسانًا أو الصفير استهجانًا، والدب على الأرض، والصفير والتصفيق، وقذف الممثل الفاشل بالزيتون والتين، بل بالحجارة. ومن الفكاهات التي يذكرونها أن أحد الموسيقيين اقترض حجارةً يبني بها داره، ووعد بردِّها لصاحبها ممَّا ينتظر جمعه بعد التمثيل. كيف إذن نلوم أرستوفان إذا مزج المعاني الشريفة، والآراء الفلسفية، بالفحش من الكلام إرضاءً لمثل هذا الجمهور؟!

وجرت العادة في سابق العهد أن تكون الجائزة التي ينالها أفضل شاعر في التراجيديا شاة، وأفضل شاعر في الكوميديا سلةً من التين وجرَّةً من الخمر، ثم تطوَّر الأمر في العصر الذهبي؛ أي في عصر بركليس، فأصبحت الجائزة مالًا. وكان عدد الحُكَّام عشرة يؤخذ برأي خمسة منهم فقط، ومع ذلك فكثيرًا ما امتدت يد الحُكَّام للرشوة أو تأثروا بهوى الجمهور. ويروي أفلاطون في كتاب «النواميس» أن القُضاة كانوا يخشَون الجمهور فيحكمون بما يشهدونه من تصفيق، ممَّا أدَّى إلى تأخُّر الفن في هذا «المسرح الشعبي».

وبعدُ فلم يكن أرستوفان أعظم شاعر هزْلي لأنه نال إعجاب الجمهور في عصره فقط، بل لأنه حاز تقدير صفوة رجال الفكر في زمانه وإعجاب المحدثين.

تمثيلية «السحب»

لم يُدوِّن سقراط شيئًا، مع أنه شيخ الفلاسفة، ومعلِّم أفلاطون، وصاحب المدارس الفلسفية في اليونان.

ولذلك يجد المؤرِّخ كثيرًا من العَناء في استخلاص حقيقة مذهبه. وهناك أربعة مراجع نستقي منها فلسفة سقراط وآراءه:

المرجع الأوَّل: محاورات أفلاطون التي أجرى فيها الكلام على لسان سقراط. غير أن الصعوبة التي يُواجهها المؤرِّخ صيغت في ثوب فنيٍّ، ولم يكن الغرض منها تسجيل فلسفة أفلاطون أو مذهب سقراط. أمَّا آراء أفلاطون فكان يُلقيها دروسًا في الأكاديمية، وهذه لم تُدوَّن.

مهما يكن من شيء فالإجماع بين المؤرِّخين المحدثين على أن محاورات أفلاطون هي أهم مصدر لمعرفة فلسفة سقراط.

المرجع الثاني: مذكِّرات زينوفون، الذي كان قائدًا أو جنرالًا، واتصل بسقراط، ولم يحضر محاكمته، ولكنه دوَّن هذه المذكِّرات يُدافع فيها عن أستاذه، ويقص أخباره.

ونحن نميل إلى اعتماد هذا المرجع، ولو أن بعض المؤرِّخين مثل برتراند رَسل يُهمله، ويحط من قدره، ويتهمه بمجافاة الروح الفلسفي، وتفاهة التفكير، ولذلك لا يرجع إليه.

المرجع الثالث: مسرحية أرستوفان المعروفة باسم «السحب»، وهذه هي موضوعنا الآن؛ ولذلك قدَّمنا بالتعريف بهذا الشاعر وأثره، ومنزلة الملهاة في الحياة الإغريقية، حتى نتبيَّن قيمة هذه التمثيلية كمصدر من مصادر فلسفة سقراط؛ ولهذا السبب سوف نُلخِّص لك في إيجاز هذه الملهاة.

وكان أفلاطون وزينوفون وأرستوفان معاصرين لسقراط.

المرجع الرابع: ما ذكره أرسطو عن سقراط. غير أن أرسطو ولو أنه لم يكن معاصرًا لسقراط، إلَّا أن العهد لم يكن بعيدًا بينهما، وليس أرسطو ممن يُتهم في روايته؛ ولذلك يُعتمد عليه في روايته.

وأغلب المؤرِّخين يُغفلون أرستوفان، ولا يعدونه مصدرًا لفلسفة سقراط؛ لأنه يعده من السفسطائيين ولم يكن كذلك، ويجعله صاحب مدرسة ولم يُعرف أنه افتتح مدرسة، وأنه كان يتناول أجرًا على التعليم والمأثور امتناعه عن أخذ الأجر، وأنه كان يبحث في الأمور الطبيعية والمعروف أن سقراط انصرف عن الطبيعة إلى البحث في الإنسان، ولذا قيل: إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.

ولا ريب في أن الشاعر بحكم صناعته مضطر إلى تحوير الوقائع حتى تلبس الثوب الذي يُريده، إلَّا أن هذا التحوير لا يُعقل أن يكون تامًّا بحيث يُغيِّر من شخصيته، مثل محبة البحث، وروح الفكاهة، وغرابة الأطوار، والتصدي للتعليم، والسخرية من الآلهة اليونانية.

ومع هذا كله فتمثيلية «السحب» مصدر من مصادر سقراط، فهي على أقل تقدير تُبيِّن لنا السر في محاكمته بعد ذلك بتهمة إنكار الآلهة.

شخصيات هذه التمثيلية هم: ستربسيادس وهو مواطن غني، وفيديبياس ابنه، وخادم ستربسيادس، وسقراط، وبعض تلاميذ سقراط، وشخصيتان إحداهما تُمثِّل الحق، والأخرى تُمثِّل الباطل. وباسياس المرابي، وشاهد لباسياس، وأمنياس مُرابٍ آخر، ثم الكورس أو الجَوقة.

ونُلخِّص هذه التمثيلية بإيجاز في أن ستربسيادس وقع في الدَّين، وليس عنده المال الكافي لدفعه، فذهب ليتعلَّم عند السفسطائيين صناعة الكلام أو البيان، حتى يتخلَّص من هذا الدَّين أمام المحكمة. فذهب إلى مدرسة سقراط ودارت هناك أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع. أمَّا الوالد فلا يمكن أن يتعلَّم، فيبعث بابنه فيتعلَّم الابن، وتكون نتيجة تعليمه أن يضرب والده ويُدافع لا عن التخلُّص عن الدَّين، بل عن وجوب دفعه. وهذا كله يفتح عين الناس المتمسِّكين بالقديم، فيهجمون على المدرسة، ويحرقونها. أو بمعنًى آخر هي صراع بين القديم والجديد.

تبدأ التمثيلية في حُجرة النوم؛ ستربسيادس على سرير، وفيديبياس على سرير آخر. ويتحدَّث ستربسيادس عن ديونه، وهمومه، وعن الحرب اللعينة، يُشير في ذلك إلى حرب بلوبونيز التي دارت من ٤٣٠ق.م. إلى ٤٠٠ق.م.، والتي جعلت العبيد أو الرقيق لا يأتمرون بأمر الأسياد. ويتحدَّث عن الليل وطوله وكثرة النفقات، وبخاصة النفقات على الخيل

والعربات، وهي السبب في أصل هذه الديون، ثم يُوقد المصباح ويحسب ما عليه من ديون وفوائد، بعضها يجب أن يدفعها لباسياس، والأخرى لأمنياس. وينطق فيديبياس وهو يحلم بالسباق والخيل فيغضب والده، إلى أن يستيقظ فيديبياس، ويجري بينهما حديث يسخط فيه الوالد على الزواج الذي أنجب هذا الابن.

ثم يأتي الخادم ويُعلن انتهاء الزيت من المصباح فيُحاول أن يضرب الخادم لأنه يستعمل ذؤابةً ضخمةً تستخدم الزيت وتستهلكه. وينتهي الحديث بين الوالد وابنه بأن أمام الدار دار أخرى، هي مدرسة للحكمة، فإذا دفعوا أجرًا مناسبًا؛ تعلَّموا المرافعة في القضايا، فيكسب القضية سواء أكانت عادلةً أم غير عادلة. ويسأل فيديبياس: وما اسم هؤلاء القوم؟ فيُجيب الوالد: إنهم يُفكِّرون. فيقول الابن: لعلك تعني هؤلاء الحُفاة الدجَّالين مثل سقراط المسكين؟ فكأنه يُصوِّره في زي بائس. ثم يسأل الابن: وماذا نتعلَّم عندهم؟ فيُجيب الوالد: نتعلَّم صناعة المغالطة حتى لا ندفع الدَّين. فيأبى فيديبياس.

ويذهب ستربسيادس فيدق الباب ويفتح له أحد التلاميذ، فيجد بعض تلاميذ ينظرون في الأرض، وآخرون ينظرون في السماء، ويجد كرةً أرضيةً وخريطةً؛ الكرة لدراسة الفلك، والخريطة لدراسة الهندسة ومساحة الأرض. ثم يجد سلةً معلَّقةً في السقف فيها شخص، فيسأله من هو؟ فيُجيب أنه سقراط يسبح في الهواء ويتأمَّل الشمس. فيقول له ستربسيادس: ومن هذه السلة تستطيع أن تحكم على الآلهة؟ فيجيب سقراط بأنه يمزج نفسه بالهواء، هذه المادة اللطيفة، حتى يستطيع أن ينفذ إلى حقائق الأمور السماوية. وعندئذٍ يقول ستربسيادس: جئت أطلب درسًا. فيسأله: أي درس تطلب؟ فيقول: أُريد أن أتعلَّم الكلام لمواجهة الدائنين. ويسأله لماذا وقع في الدَّين؟ فيُجيب إنه الغرام بالخيل هو السبب.

عَلِّمني يا سقراط وسوف أدفع لك الأجر بحق الآلهة! قال سقراط: ليست الآلهة عملةً مقبولةً لدينا. فقال ستربسيادس: إذن بماذا أُقسم؟ فقال له سقراط: هل تُريد أن تعلم شيئًا عن الأمور السماوية، وأن تخاطب «السحب»؟ واتضح أن سقراط يُقسم بالهواء الذي تتعلَّق به الأرض، وبـ «السحب» وهي آلهة تحمل البرق والرعد. ودار بينهما حديث عن «السحب» انتهى إلى أن هذه «السحب» فيها أشكال كثيرة كأشكال الحيوان؛ مثل الذئب والثور وما إلى ذلك، وأن الآلهة اليونانية إن هي إلَّا أساطير؛ فزيوس ليس له وجود، وزيوس عند الإغريق هو الذي يدفع «السحب» إلى الإمطار، وهو الذي يُحرِّكها، وهو الذي يبعث الرعد، وأنكر سقراط كل ذلك، وأثبت أن «السحب» تضرب بعضها ببعض. أمَّا السبب في

تسيير «السحب» فهي الرياح. وهذا الجزء من التمثيلية في غاية الأهمية؛ لأنه يُصوِّر سقراط في صورة الشخص الذي يُنكر آلهة اليونانيين، ولعل هذه الناحية هي التي كانت سببًا من الأسباب في توجيه التهمة لسقراط فيما بعد.

وانتقلوا بعد ذلك إلى الموضوع نفسه. قال ستربسيادس إنه لم يأتِ ليطلب تعلُّم البلاغة، بل يطلب طريقةً يرد بها الدائنين. وتقول الجَوقة: إذن فلتُلقِ بنفسك في أيدي السفسطائيين.

ويسأله سقراط: أي نوع من العلم عندهم؟ وهل عندهم ذاكرة؟ فيُجيب ستربسيادس: هذه مسألة تتوقَّف على الموضوع؛ إن كنت دائنًا تذكَّرت، وإن كنت مدينًا نسيت.

ويسأله سقراط هل عنده موهبة طبيعية للكلام أو للبيان؟ فيُجيب موهبة الكلام لا توجد عنده، ولكن عنده موهبة الخداع. ثم تُلقي الجَوقة شِعرًا أو أنشودة تُنكر فيها أيضًا الآلهة. ويطلب سقراط من ستربسيادس إذا كان يُريد أن يتعلَّم النَّظْم والقافية والوزن. ويرد ستربسيادس بأنه لا بأس أن يتعلَّم موازين المال. فيقول سقراط إنه يتحدَّث عن الشِّعر وموازينه، لا في المال. فيقول ستربسيادس: وهل النظم يُقيم الأود ويمد بالطعام؟ فيتهمه سقراط بضيق العقل والغباء. ويطلب ستربسيادس أن يتعلَّم المغالطة، فينقله سقراط إلى مبحثٍ في اللغة، فيسأله: ما هي ذكور الحيوان؟ فيقول ستربسيادس: إنه الكلب والحمام والثور … إلخ. فيقول سقراط: الحمام إذن واحد للمذكَّر والمؤنث. وأخيرًا يُبيِّن له أن هناك ألفاظًا تُطلق على المذكَّر وأخرى تُطلق على المؤنث.

وأخيرًا ينتقلون إلى موضوع جديد؛ ستربسيادس يقترح عدة طُرق يتخلَّص بها من دفع دينه؛ منها طريقة أن يستعين بساحرة تُؤخِّر ظهور القمر؛ لأن ميعاد الدفع هو أول الشهر عند ظهور القمر. وفكرة أخرى أن يستحضر مرآةً تعكس الشمس فتنبعث حرارة شديدة تُذيب الكتابة عندما يكتب المسجِّل. أو ينتحر. فيسأله سقراط: كيف يكون الانتحار طريقةً للتخلُّص من الدَّين؟ فكان ردُّه أنه بموته لن يدفع الدَّين. فأراد سقراط أن يُعطيه درسًا، فيستعطفه ستربسيادس، ثم يُقسم بالآلهة، فيثور سقراط لبَلادة التلميذ ونسيانه ما تعلَّمه. وتنصحه الكورس بأن يذهب ويبعث ابنه ليتعلَّم بدلًا منه.

ويُعيد ستربسيادس على مسامع فيديبيدس ما جرى له في المدرسة، فيسخر منه الابن، ويتضح أن ستربسيادس ضعيف الذاكرة حقًّا لأنه نسي معطفه وحذاءه، ويرضخ فيديبيدس ويذهب إلى المدرسة بصحبة والده، ويُناول الوالدُ سقراط كيسًا من الدقيق أجرًا لتعليم ابنه.

لا نُحب أن نُطيل في تلخيص التمثيلية، ولكن يُهمُّنا منها هذه الحقائق:

(١) أن سقراط كان صاحب مدرسة ثابتة.
(٢) أنه يُعَد من السفسطائيين.
(٣) أنه يتناول أجرًا على التعليم.
(٤) أنه يُنكر آلهة اليونان القديمة.
(٥) أن تعاليمه أفسدت هذا الشاب إلى درجة أنه أساء فيما بعدُ في حق والده.

أمَّا مكانة هذه التمثيلية من تاريخ الفلسفة، ومن سقراط بوجه خاص، فلا ينبغي أن نأخذ ما جاء فيها على أنه الحق كل الحق. ولكن لا ريب في أن هناك شيئًا من الحقيقة اعتمد عليها أرستوفان في وضع هذه التمثيلية، ثم أخرج الحقائق أو أضاف إليها شيئًا من الخيال والفكاهة؛ لتلائم هذا اللون من التمثيل الذي اعتمد عليه أرستوفان. ونستطيع أن نستخلص هذه الحقائق؛ فهي أولًا: شهرة سقراط في أثينا، فلا ريب أن اختيار أرستوفان لهذه الشخصية دليل على أنها عنوان الفلسفة. والحقيقة الثانية: أن سقراط كان يعلم صناعة الكلام كالسفسطائيين، غير أن أرستوفان يُصوِّره أنه يميل إلى جانب الباطل، والحقيقة أنه كان يميل إلى جانب الحق، أو يطلب الحق. وفي الوقت نفسه طريقة سقراط واضحة في هذه التمثيلية وهي طريقة الحوار، والسؤال والجوب. أمَّا ما نُخالف أرستوفان فيه ولا نستطيع أن نُوافقه عليه، فهو أن سقراط كان يتناول أجرًا، وأنه كان يلزم مدرسةً مُعيَّنة.

الأكاديمية

أو مدرسة أفلاطون

الغريب أننا لا نعرف شيئًا كثيرًا عن حياة أفلاطون في أثينا، على الرغم من أننا نعرف كثيرًا من حياته خارجها؛ ولذلك كان من الصعب علينا تحديد الكلام عن الأكاديمية وما كان يجري فيها. وأكبر الظن أن المحاورات الأولى التي ألَّفها عقب موت سقراط رفعته إلى أسمى الأوساط الأدبية في أثينا وغيرها من مدن اليونان. وكان أفلاطون يشغل وقته بتأليف هذه المحاورات، ما عدا الأوقات التي كان يرحل فيها، غير أن ما سمعه عن سقراط نفد بعد أن دوَّنه، أو قل إن المحاورات السقراطية أصبحت تضيق بآراء سقراط العالية، ولا يستطيع التعبير عنها في هذا الثوب من التأليف. وأكبر الظن أن أفلاطون بلغ مرتبةً من التفكير جعلته يعتقد أنه يجمل به أن يعلم بنفسه لا على لسان سقراط؛ ولذلك انصرف عن المحاورات وأسَّس الأكاديمية.

وهي أشهر من أن تُعَّرف؛ فقد بقيت مفتوحة الأبواب تسعمائة عام، ولا تزال جامعات اليوم تُسمِّي نفسها بهذا الاسم إحياءً لذكرى مؤسِّسها، وهم يعنون بها مدرسة التعليم العالي.

ولم تكن الأكاديمية أول مدرسة أُنشئت في أثينا، بل سبقه إليها السفسطائيون، وفيثاغورس الذي أنشأ في قورينا من أعمال جنوب إيطاليا سنة ٥٢٠ق.م. المدرسة المشهورة التي كانت تُعلِّم هذا المذهب الرياضي، والذي اختلف إليها أفلاطون، أو كان يقصد إليها في أولى رحلاته، ولعل أفلاطون نسج على منوالها في إيثار التعليم الرياضي. وقامت في أثينا مدرسة أُخرى قبل إنشاء الأكاديمية بثماني سنوات، هي تلك التي أسَّسها

إيزوقراط Isocrate، وكانت خاصةً بالبلاغة. غير أن مدرسة أفلاطون تختلف عن مدارس السفسطائيين وعن مدرسة إيزوقراط، بأنها كانت تُعلِّم العلم لذاته، أمَّا تلك المدارس فكانت تُعلِّم العلم وسيلةً لشيء آخر هو الإعداد للحياة. أمَّا أفلاطون فلم يكن يُعِد التلاميذ للحياة فقط. وكان يرى أن التعليم الذي يُلقيه في الأكاديمية، ولو أنه لا يجعل الطالب صالحًا للحياة، إلَّا أنه يُعلمه أفضل صورة ينبغي أن تكون عليها الحياة. ولم يكن أفلاطون مبدعًا لهذه الناحية؛ فقد سبقه إليها سقراطح إذ كان يُنادي بأن العلم هو الفضيلة، وأن الفضيلة هي العلم، فجمع بذلك بين المعرفة والخير. وكل ما فعله أفلاطون أنه جمع بين العلم والفضيلة، ولكنه أراد أن يكون العلم الطبيعي إلى شيء آخر؛ ذلك أن العلماء السابقين لم ينظروا في العلم، ولم ينظموا أنواع المعرفة، ولكنهم نظروا في العلم المادي. أمَّا أفلاطون فقد انصرف عن العلم الطبيعي إلى شيء آخر هو عِلم الإنسان بنفسه، ولذلك نظر في النفْس وفي الفضائل. فإن قلتَ إنه كان يُعلِّم الرياضة والهندسة، قلنا: إن العلم الرياضي لم يكن عند أفلاطون مطلوبًا لذاته، ولكنه وسيلة إلى بلوغ الحقيقة في معرفة النفس والخير.

ومن الطبيعي أن تبدأ مدرسة أفلاطون صغيرة، ولم تكن فِكرتها قد اكتملت في ذهنه، وأكبر الظن أنه رسم المنهج الذي يسير عليه، ثم نمَت بعد ذلك. وكان هذا المنهج يبدأ بالرياضة وبخاصة الهندسة، ولذلك كان يكتب على باب مدرسته «من لم يكن مهندسًا، فلا يدخل علينا.» ثم الفلك فالموسيقى فالمنطق فالسياسة، لا على المعنى العملي، بل معرفة قوانين العالم ونظمه، وأخلاق الإنسان. ثم علم الحقيقة وهو الذي سمَّاه أرسطو فيما بعدُ علم الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا. فإذا نظرنا إلى هذا المنهج وجدنا أنه يُغفل درس اللغات؛ إمَّا لأن درس اللغات كان يُعلَّم في سن مبكرة فلا شأن له به، وإمَّا لأن أفلاطون لم يكن يحفل بالعلم المدوَّن أو المكتوب، فكان تعليمه شفاهًا أو سماعًا أو حوارًا، لا كتابة، وله في ذلك حكمة وأسباب. ونحن ندهش من أن أفلاطون لم يُدوِّن لنا فلسفته مع أنه كان كاتبًا ممتازًا كما يظهر ذلك من محاوراته؛ وسبب ذلك أنه كان يَعُد العلم المأخوذ من الكتب لا يُفيد، وليس طريقةً حسنةً للتعليم. وقد حدَّثنا عن ذلك في محاوراته، فقال في محاورة بروتاجوراس: «إن الخطباء هم الذين لا يعجزون عن الإجابة عن أي سؤال.» وقال في محاورة فيدر: «إن الكلام المكتوب مضر بالذاكرة.» وقال في محاورة فيدر وهبياس: «إن الحوار الشفوي أنبل من تسجيل الآراء الخاصة.» ذلك لأن الآراء المكتوبة لا تقوى على الجدل، ولا تُعلِّم الحق، أمَّا السبيل الصحيح فهو التعليم الشفهي على لسان المعلِّم الذي تكمن الألفاظ في نفسه، ثم تخرج عنه، فتستقر في النفوس، كأنها حديث القلب إلى القلب.

نحن إذن نستطيع أن نتصوَّر أن الأكاديمية كانت مكانًا للبحث والمحاورة، أو كما يُقال اليوم قاعات البحث. ولم تكن هناك محاضرات عامة منظَّمة يُلقيها أفلاطون، والمأثور عنه أنه في الشيخوخة كان يُلقي درسًا عامًّا، وكان موضوع هذه المحاضرة «الحقيقة»، وكان الناس يتهافتون على سماعها، وكانت مثار الاهتمام الشديد، وكان بعض الحاضرين يُقيِّدونها ومنهم أرسطو، وقد عرفنا آراء أفلاطون ممَّا ردَّ عليه أرسطو في كتبه، وأغلب الظن أن هذه الموضوعات كانت عاليةً على الأفهام. فإذا كُنَّا نعرف أفلاطون من محاوراته، فنحن لا نعرفه من دروسه.

وكان له طُلَّاب يُعاونونه، بل نستطيع أن نقول إنهم كلهم طلبة ومنهم أفلاطون، فهو نظام من الأخوة شبيه بذلك النظام الذي كان سائدًا في مدرسة فيثاغورس. وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كنظام العرفاء في الكتاتيب، والمعيدين في الجامعات. وقد ظلَّ أرسطو في الأكاديمية عشرين عامًا، فكان ساعد أفلاطون الأيمن، ولولا ظروف خاصة لخلفه في رئاسة الأكاديمية.

أمَّا السبب الذي من أجله سُمِّيت الأكاديمية كذلك؛ فهو أن الدروس كانت تُلقى في بستان يُدعى أكاديموس Academeia، يقع في الشمال الغربي من أثينا، وكان في البستان ملعب متصل به، وبين البستان والملعب كان أتباع أفلاطون يلتقون. وكان هذا البستان في ضاحية كلونوس Colonus، حيث يُصوِّر سوفوكليس رواية أوديب. ويُحدِّثنا سوفوكليس أن مساكن كلونوس أبدع مساكن العالم؛ تُغرِّد فيها البلابل، وتنمو أشجار الكَرْم والزيتون والأزهار والنرجس … وتجري المياه دون انقطاع، فيجد أصحاب المزاج الشِّعري في هذا كله مجالًا للإلهام؛ فاتخذه أفلاطون مكانًا للتدريس. وهو يُصوِّر شيئًا من ذلك في افتتاح محاورة فيدر، ولكنه فيما بعدُ شغَل بيتًا بالقرب من البستان، هو الذي سُمِّيَ بالأكاديمية.

وظلَّت الأكاديمية تتلقَّى الطلاب، ويُلقى فيها العلم تسعمائة عام في نفس المكان، إلى أن أغلقها الإمبراطور جستنيان سنة ٥٢٩م، وكانت لا تزال في مكانها بجوار ذلك البستان. ومع أن الطلبة اختلفوا على المدرسة جيلًا بعد جيل، إلَّا أن روح أفلاطون كانت تُرفرف عليها، وتُسيطر على التعليم فيها.

ولا نستطيع أن نقول إن الأكاديمية قُضِيَ عليها حين أغلقها جستنيان، بل ظلَّت باقيةً حيَّة، ولكن في ثوبٍ آخر؛ في ثوب المسيحية التي تدين لفلسفة أفلاطون بالشيء الكثير. ولم تأخذ بفلسفة أرسطو إلَّا في القرن الثالث عشر على يد القديس توماس الأكويني. وظلَّت الأكاديمية حيةً في ثوبٍ آخر هو أسماء هذه الجامعات التي تتخذ من الأكاديمية عنوانًا. وقد

عادت الأفلاطونية إلى الحياة مرةً أخرى في الجيل الحاضر؛ إذ أخذ العلماء بتفسير أفلاطون الرياضي للكون بدلًا من تفسير أرسطو الطبيعي لها.

وكانت الأكاديمية ذائعة الصِّيت في عهد أفلاطون نفسه، وكان يَفِد إليها الطلاب من كل جهة. غير أن قَبول الطلبة لم يكن يسيرًا؛ إذ لا بد أن يكونوا على مستوًى خاصٍّ من الاستعداد والعلم والذكاء، وكان العمل على مقياس ذلك. والواقع فإن المدرسة كانت مخصوصةً بالفلسفة فقط، أو ما نقول عليه اليوم الميتافيزيقا، ولم يكن لها علاقة بالأخلاق والسياسة، وإن كانت موضوعات للبحث.

ونحن لا نجد ذكرًا لطلبة الأكاديمية في الحياة العامة، ولم يبرز منهم أحد، وهنا نرى الخلاف بين سقراط وأفلاطون واضحًا؛ فكان تلامذة سقراط منغمسين في الحياة العامة، بل منهم من ساءت سمعته مثل كرتياس وألقبيادس. أمَّا أفلاطون فلا يُعاب من هذه الناحية، على حين أن بعض المؤرِّخين يعيبون على سقراط فساد بعض تلاميذه.

وكان يَفِد إلى أثينا كثيرٌ من الزائرين البارزين يشهدون أكاديمية أفلاطون بأنفسهم، وكانت لهذه الزيارات أثر كبير في التعليم؛ إذ تُصبح مثارًا لمناقشات تدور بين الطلبة، وتُعرِّفهم بعقلية جديدة، وقد صوَّر لنا أفلاطون في افتتاح محاورة بروتاجوراس كيف استقبل هذا السفسطائي في منزلي كالياس، وكيف كان يجوس خلال الدار وحوله المستمعون، ونجد فيها كيف أثار مَقدم بروتاجوراس شغف سقراط ولم يسمح له بالدخول، وأكبر الظن أن هذه المشاهد كانت تتكرَّر في الأكاديمية.

وإذا ألقينا النظر في المحاورات لوجدنا أن تفكير أفلاطون كان ينضج مع تقدُّمه في السن، فإذا لاحظنا أن تعاليم الأكاديمية أعلى منها، فلا شك أن بعض الطلاب كان يعجز عن فهمها؛ ولذلك ينصرفون عنها.

والواقع أن هذه الطريقة الأفلاطونية في التعليم موضع للنقد الشديد، وقد وجَّه أرسطو إليها كثيرًا من التجريح، وصحَّح هذه الطريقة في مدرسته التي افتتحها في اللوقيون، ولكن شخصية أفلاطون هي التي كانت تُسيِّر دفة هذه المدرسة. وبعد موته انتقلت رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخته سبيسبوس Speusippus، ويقال إنه لولا تغيُّب أرسطو لعُيِّن رئيسًا للمدرسة. ثم هجرها كثير من نوابغ التلاميذ مثل أرسطو، وزنوقراط. وأنشأ أرسطو مدرسته في أثينا تُنافسها، وهي المعروفة بمدرسة المشَّائين، وبقيت المنافسة بينهما قائمةً حتى اليوم، فالفلسفة إمَّا أفلاطونية وإمَّا أرسطوطاليسية، مثالية أو واقعية.

ولم يكن الطلبة يدفعون أجرًا على التعليم، ولكن أغلبهم من الأغنياء، فكان أهلهم يُقدِّمون هِباتٍ للمدرسة أشبه شيء بما كان يوقفه الأمراء على التعليم. ولم يكن في هذه

الهِبات ما يُعوِّض التلاميذ عن انقطاعهم للفلسفة والعُزلة الفكرية، ويقال إن ديونيسوس الثاني وهب المدرسة نصف مليون جنيه، ممَّا يُبيِّن صبر أفلاطون على ذلك الملك الجاهل.

وكان للطلبة أزياء خاصة، وقلنسوات خاصة، وعباءات تُميِّزهم عن غيرهم. والتقليد الذي يُؤخذ به اليوم من لبس زي خاص في الجامعات هو إحياءٌ لما كان موجودًا في الأكاديمية. وكان شعراء أثينا الهزْليون يسخرون من طلبة الأكاديمية لرِقَّة سلوكهم وجميل ثيابهم. وكان للنساء حق الالتحاق بالأكاديمية طبقًا لمذهب أفلاطون.

طيماوس وخلْق العالم

كيف وُجد هذا العالم؟

الجواب عن هذا يقتضي أن ينظر الفيلسوف في الكون المحسوس، أو العالم الطبيعي. ونحن نعلم أن الفلسفة ابتداءً من السفسطائيين، عدَلت عن النظر إلى الطبيعة وتأمَّلت في الإنسان؛ ولذلك لم يُؤثر عن سقراط أنه تكلَّم عن الأمور الطبيعية، ولو أن أرستوفان الشاعر الهزْلي يُصوِّر سقراط بأنه يبحث في السماء و«السحب»؛ ولذلك سمَّى التمثيلية «السحب». ويُرجِّح بعض المؤرِّخين أن يكون سقراط قد تكلَّم في الأمور الطبيعية في صباه ثم عدل عنها، وكذلك أفلاطون لم يتعمَّق في المباحث الطبيعية، ولسنا نجد له كلامًا فيها. ولكن مسألة العالم الطبيعي وخلْقه من المسائل التي لا بد أن تلفت نظر أي باحث، ولا بد أن يقول فيها كلمة. وكلمة أفلاطون قصيرة جدًّا بالإضافة إلى سائر ما تكلَّم فيه؛ فنحن نجد رأيه في محاورة اشتُهرت في العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تُعرف باسم طيماوس، نقلها شيشرون إلى اللاتينية، فتداولها الفلاسفة منذ ذلك الوقت، وعرفها فلاسفة الإسكندرية، وترجمها العرب. يقول القفطي في تاريخ الحكماء: «إن يحيى بن عديٍّ أصلحها.» ومعنى هذا أنها كانت قد تُرجمت من قبلُ إمَّا إلى السريانية وإمَّا إلى العربية، ولكنها ترجمةٌ سيئة، فأصلحها هذا المترجم. ولكن الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف. وممَّا لا ريب فيه أنها أثَّرت في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، والغالب أنها أثَّرت كذلك في الفلسفة الإسلامية. ومع ذلك فليست هذه المحاورة من آثار أفلاطون البارزة كالجمهورية والنواميس مثلًا، وإنما أُعجِب بها الفلاسفة فيما بعدُ لأنها تتفق إلى حدٍّ كبير من آرائهم الدينية. وأشخاص هذه المحاورة سقراط، طيماوس (وهو من أتباع

المدرسة الفيثاغورية)، كرتياس، وهرموقراطس. وأهم الشخصيات هو طيماوس. وموقف سقراط هو موقف السائل فقط. والمحاورة ثلاثة أجزاء:

الأول: فيه تلخيص للكتب الخمسة الأولى في الجمهورية، وبخاصة عن العدالة.

والثاني: قصير أيضًا يُصوِّر فيه أسطورة أطلانطس Atlantis، وهي جزيرة يُصوِّرونها فيما وراء أعمدة هرقل (جبل طارق)، وسُمِّيَ بالمحيط الأطلسي نسبةً إليها. ويُصوِّرون هذه الجزيرة أنها أكبر من ليبيا وآسيا الصغرى مجتمعَين.

والثالث: وهو الجزء الأكبر المهم هو الذي يحكيه طيماوس، وهو عالم فلكي فيثاغوري، يبدأ فيه بعرض تاريخ العالم وخلق الكائنات.

ومهما يكن من شيء فالمحاورة أسلوبها أسطوري شِعري، لا نستطيع أن نُميِّز رأي أفلاطون من الأساطير القديمة التي يحكيها ولا يُوافق عليها.

يقول أفلاطون إن المدركات على نوعين؛ ثابتة تُدرَك بالعقل، ومدركات متغيِّرة تُدرَك بالحس أو الظن. والعالم المشاهَد من النوع الثاني فهو مُتغيِّر، وليس ثابتًا أو أزليًّا. وينتهي من هذا بأن العالم المحسوس مُتغيِّر وليس أزليًّا؛ فهو مخلوق لله، والله خيرٌ مطلق خلَق العالم على مثال الأزل ومثال الخير، ولا يمكن أن يكون المثال المخلوق مُطابقًا تمام المطابقة للأصل.

ولأن الله يخلو من الحسد والعواطف الدنيئة، فقد خلق العالم على مثاله، وأراد أن تكون جميع الأشياء خيرًا لا شرًّا، «ثم وجد أن العالم المحسوس أو هذه الكرة المحسوسة لا تستقر، بل تتحرَّك في غير نظام، ولم يُعجبه ذلك فأخرج النظام من الفوضى، وبثَّ النظام في العالم.» ويدلنا هذا النص من محاورة طيماوس على أن الله ليس خالقَ العالم، ولكنه في مواضعَ كثيرةٍ يقول إن الله خالق العالم. مهما يكن من شيء، فلا نستطيع أن نجزم برأيٍ حاسم واضح فيما يختص بفكرة أفلاطون عن الله، هل خلق العالم، أم أنه نظَّمه فقط؟ وبعد أن بثَّ الله النظام في العالم، وضع العقل في النفس، ثم بثَّ النفس في البدن؛ وبذلك جعل العالم كُلًّا واحدًا، وكائنًا حيًّا، أو حيوانًا، فيه نفس وعقل. والواقع فإن الفلاسفة اليونانيين كانوا يعتقدون أن عالم السماء حي. ويختلف أفلاطون مع الفلاسفة الطبيعيين الذين زعموا أن العالم كثير، بل يعتقد على العكس أن العالم واحد؛ وسبب ذلك أنه خُلق على مثال الواحد.

والرأي عند أفلاطون وأرسطو من بعده هو أن العالم كله «كائن حي»، أو باصطلاح الفلاسفة «حيوان» محسوس يشمل جميع الكائنات الحية؛ فالعالم كله كرة؛ وسبب ذلك أن

الكرة تتشابه أجزاؤها، والشبيه أفضل وأكمل من اللاشبيه، وهذه الكرة تدور حول نفسها لأن الحركة الدائرية أكمل الحركات.

ولكن ما موضع العناصر الأربعة في هذا العالم؛ الماء والهواء والتراب والنار؟ بين هذه العناصر تناسبٌ دائم ينتهي إلى الانسجام فيما بينها. وتُرتَّب العناصر كما يأتي؛ النار ثم الهواء ثم الماء ثم التراب، بحسب الثِّقَل. ثم بين هذه العناصر وبين بعضها الآخر تناسب؛ فالنار للهواء، كالهواء للماء، كالماء للتراب. وسِرُّ تناسبها هو ما فيها من روحِ الصداقة والوئام. ولا انفصال لهذه العناصر إلَّا إذا شاء الله. أمَّا النفس فهي على خلاف البدن الذي يتركَّب من العناصر الأربعة. وقد خلق الله النفس أولًا كما ذكرنا، وهي مزيج من الجوهر الثابت اللامنقسم (الإلهي)، والجوهر المتغيِّر المنقسم (العناصر الأربعة) فيه إذن جوهر ثالث متوسِّط.

وبعد ذلك يتحدَّث أحد الفيثاغوريين عن أصل الزمان والكواكب فيقول ما يأتي:

عندما رأى الخالق العالم الذي خلقه يتحرَّك ويحيا، أراد أن يجعله أكثر شبَهًا به فبثَّ فيه النظام، وجعل حركته حسابيةً عددية، وهذه الصورة الزمان، لم يكن قبل ذلك ليل أو نهار، ثم ظهر الزمان والسنوات في وقت واحد. خلق الله الشمس ليعرف الناس عدد السنين والحساب، ومن دون الشمس فلا ليل ولا نهار ولا حساب. وبالليل والنهار والشهور والسنين عرف الناس الحساب والزمان؛ فعرف الناس الفلسفة، والفضل في ذلك للبصر؛ إذ بالمشاهدة المحسوسة أدركنا كل ذلك.

ونظر أفلاطون إلى الكائنات الموجودة في العالم فقسَّمها إلى أربعة أقسام:

(١) الآلهة: وهذا أثرٌ من آثار الأساطير اليونانية؛ فهو يرى أن هناك إلهًا واحدًا لهذا العالم. فما موضع الآلهة بجانب هذا الإله الواحد؟ نستطيع أن نُشبِّه ما يقوله في فلسفته بما يقوله أصحاب الأديان بوجود الملائكة بين الله وبين سائر المخلوقات.

(٢) الطيور: وهي المخلوقات التي تعيش في الهواء.

(٣) والأسماك: وهي المخلوقات التي تعيش في الماء.

(٤) ثم الحيوانات البرية: التي تعيش على الأرض.

ثم بعد أن خلق الله الآلهة، قال لهم إنه قادر على الخسف بهم، ولكنه لم يفعل وطلب إليهم أن يخلقوا العالم المثالي بعد أن خلق الله العالم الأولي الإلهي. والمفهوم من هذا أن كلام أفلاطون إن هو إلَّا شِعرٌ وأساطير. ثم جعل الله لكل نجم نفسًا، والأنفس فيها الإحساس

والحب والبغض والغضب، فإذا تغلَّبت الأنفس على هذه الأهواء عاشت سعيدة، فإذا عاش الإنسان في هذه الدنيا على الحق والخير؛ ذهب في الأخرة إلى نجمه السعيد. وإذا كان شريرًا فسوف ينقلب حيوانًا أو شيئًا آخر، بطريق التناسخ، إلى أن يصير صالحًا.

والخلاصة: أن الله وزَّع الأنفس فجعل بعضها على الأرض وبعضها الآخر على القمر، وبعضها الثالث على الكواكب الأخرى، وترك للآلهة أن تضعها في الأبدان.

والعِلل على نوعَين؛ عِلل عاقلة، وأسباب غير عاقلة تابعة لها، ومستمدَّة منها. هذه الأسباب غير العاقلة تنقسم بدورها قسمَين؛ قسم يخضع للضرورة أو النظام، وقسم لا يخضع للضرورة، بل للاتفاق والمصادفة. والكلام في العِلل يدخل في نظام العالم بأسره، وهو في صميم الفلسفة.

هي يُسيِّر هذا العالمَ ويُحدِث ما فيه من أحداثٍ قوةٌ عاقلة، أم ضرورة حتمية تصل الأسباب بالمسببات، ولا شأن للعقل بهذه الضرورة، أم أن الأمر مصادفة لا ضرورة فيها ولا عقل؟ والواقع أننا إذا رجعنا إلى الفلاسفة قبل أفلاطون، لوجدنا أن بعضهم يقول بالعقل المُسيِّر لنظام العالم مثل أنكساجوراس، وبعضهم الآخر يقول بالمصادفة البحتة؛ فديموقريطس يقول إن الأصل في اجتماع الذرات بحيث تُكوِّن الأشياء والموجودات، إنما كان محض مصادفة. إلَّا أن أفلاطون يجمع بين هذه الأصول، فيرى أن العالم فيه عقل من بعض النواحي؛ بمعنى أنه ليس كل ما في الكون يخضع للقوة العاقلة، إنما الذي يخضع للقوة العاقلة عالم الكواكب وعالم الإنسان، أمَّا سائر الكائنات فإن بعضها يخضع للضرورة، وبعضها الآخر يخضع للاتفاق.

وأظن أن أرسطو ولو أن نظرته إلى العلل تُخالف نظرة أفلاطون، إلَّا أنها شديدة الشبَه بما ذكره أستاذه. كل ما في الأمر أنه أكثر تحديدًا للمشكلة؛ فهو يُقسِّم العِلل أو الأسباب إلى أربع؛ المادية والصورية والفاعلية والغائية، وأن العِلة الغائية في الإنسان تخضع للعقل؛ ولذلك كان الإنسان حُرًّا، وكان مسئولًا عن أعماله الخلقية، وأن العِلل في غير الإنسان تخضع للضرورة لأنها قديمة. وليست العلة الصورية إلَّا ما يُعرف بالنوع؛ فالصورة في الشيء هي نوعه، ومن هنا كانت الصورة واحدةً بالنسبة لجميع الأفراد، وليست صورة أرسطو إلَّا مثال أفلاطون، إلَّا أن أفلاطون فصَل المثال وجعله في عالم السماء بعيدًا عن المادة، على حين أن أرسطو حقَّق المثال الأفلاطوني في المادة، ولم يفصل بينهما.

ثم نجد عند أرسطو كلامًا في الاتفاق؛ أي في حدوث الأشياء بغير عِلة، ويضرب لذلك مثلًا؛ بعضها في الأعمال الإنسانية، وبعضها في الأعمال الطبيعية. فممَّا قاله في المصادفة

الخاصة بالأعمال الإنسانية — وهو يعني بالمصادفة خروج الفعل عن الغاية التي قصدها — ما وقع لأفلاطون من أنه كان يركب السفينة يقصد أثينا فوقع في الأسر. فوقوع أفلاطون في الأسر انحراف عن العِلة الغائية، والعِلة هنا جاءت مصادفة. ومثال آخر؛ فلَّاح يضرب الفأس في الأرض يحرثها بقصد الزراعة، فإذا به يقع على كنز. فوقوع الفلَّاح على الكنز انحراف عن غايته وعن قصده جاء مصادفة. وممَّا يقوله في المسائل الطبيعية تولُّد الديدان والذباب من غير عِلة. ويُعلِّل أرسطو وقوع الأشياء بالمصادفة تعليلًا خاصًّا لا يعنينا الآن. إنما نُريد أن نقول إن مشكلة العِلل والأسباب لا تزال قائمةً حتى اليوم، لم يفصل فيها العلم الحديث؛ فهل هذا العالم منظَّم؟ وهل هو نظام ثابت أم يتغيَّر؟ وإذا أمكن أن يتغيَّر ذهب القول بالضرورة.

وليست العناصر الأربعة التي نُسمِّيها العناصر الأولى مبادئ الأشياء، وإنما هي نتيجة لجوهر أول، هو المثال المعقول، فهل هذه الجواهر المعقولة لها حقيقة في ذاتها أم هي مُجرَّد أسماء أو ألفاظ؟! مهما يكن من شيء، فالمشكلة الأساسية عند أفلاطون هي في التمييز بين عالم المعقول، وبين عالم المحسوس. ثم جعل أفلاطون بين العالم المعقول والعالم المحسوس شيئًا ثالثًا يتوسَّط بينهما هو المكان؛ ولذلك قسَّم الموجودات على ثلاثة أنواع؛ الأول: المعقولات وهي متشابهة فيما بينها. وهذ المعقولات ليست مخلوقة، ولا يعتريها الفساد، ولا تتغيَّر ولا تُشاهَد بالحس، بل بالعقل فقط. والنوع الثاني: موجودات تُشبه المعقولات في الاسم فقط، وتُدرَك بالحواس، ومخلوقة، وفي حركة دائمة، وتتغير؛ أي إنها تنتقل في المكان، وتختفي من المكان، وتُدرَك بالحس والظن. والنوع الثالث: المكان، وهو أزلي لا يعتريه الفساد، وهو الذي يُهيِّئ موضعًا للمخلوقات المختلفة، ولا يُدرَك المكان بالحواس، وإنما بعقل أسمى من المرتبة الحسية.

وكُنَّا نَوَدُّ أن نُلخِّص جميع أجزاء هذه المحاورة الهامة، وبخاصة ما جاء فيها عن النفس الإنسانية، إلَّا أن ذلك يدفعنا إلى الإطناب.

ونُحب أن نختم الكلام بما اختتم به أفلاطون محاورته، حيث يقول على لسان طيماوس:

«نستطيع الآن القول بأن حديثنا عن طبيعة العالم قد بلغ النهاية؛ ذلك أن العالم قد تلقَّى الحيوانات، الفانية والخالدة، وهو مملوء بها. وأصبح العالم حيوانًا مرئيًّا يحتوي المرئي، على مثال الله الصانع العظيم الخير الجميل الكامل.»

إله أرسطو

«كان الفكر الإنساني منذ القِدم يُحاول إدراك معنى الكون وسر الخليقة، ولا تزال آراء أرسطو جبَّارةً في جِدَّتها حتى في عصرنا هذا.»[1] (الثقافة)

يذهب أغلب مؤرخي الفلسفة إلى أن إله أرسطو هو «المحرِّك الذي لا يتحرَّك»، ويغفلون كثيرًا عن الصفات التي نسبها أرسطو إلى الله.

ومن الإنصاف للمعلِّم الأول، ولتاريخ الفلسفة، أن يُقال إن الله عند أرسطو هو المحرِّك الذي لا يتحرَّك، الواحد، الحي، التام الوحدة، لا ينقسم، وليس بذي عَظْم، لا مادي، وهو موجود، وفعل خالص، وصورة محضة، وعقل محض، ومعشوق لذاته.

بل يجب أن يُقال أكثر من ذلك: إن أرسطو في محاورة له «في الفلسفة» نادى بالبرهان الوجودي، وخلاصة الدليل «أن الموجودات بعضها أفضل من بعض، فهناك إذن موجود أفضل منها جميعًا، هو الكمال المطلق، وهو الله». وقال بدليل الإبداع في نفس المحاورة، وضرب مثلًا بقوم يتأمَّلون لأول مرة جمال الأرض والبحر، وعظَمة السماء والنجوم، فينتهون إلى أن هذه جميعًا من صنع الله. وأرسطو يتأثَّر في هذا الدليل الأخير خطا أفلاطون، وما ذكره في محاورة بارمنيدس وغيرها.

إلَّا أن أرسطو في مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، يعدل عن هذه الأدلة، ويبتعد عن آراء الجمهور الدينية، ويستخلص الدليل من المبادئ التي تتلاءم مع جملة فلسفته، ومع رأيه في الفلسفة الأولى.

---

[1] نُشرت هذه الكلمة في عدد ٤ مايو ١٩٤٨، فعلَّق التحرير عليها بهذه السطور.

وبرهان المحرِّك الذي لا يتحرَّك هو البرهان الذي اختُص به أرسطو فاشتُهر به. ويقتضي فهم هذا البرهان الكلام في الحركة والمحرِّك والمتحرِّك والزمان؛ ولذلك يجب أن ينظر الباحث إلى كتاب ما بعد الطبيعة، وفي كتاب الطبيعة، السماء والعالم.

والحركة هي تغيُّر أو تبدُّل أو انتقال يشمل المتحرِّك، وهو الجسم، ويقتضي محرِّكًا. ويذهب أرسطو إلى أن حركة العالم أزلية، وليس لها أول ولا آخر، وكل جسم فهو متحرِّك بالفعل أو بالقوة.

وكل حركة فيه في زمان، فلا حركة بغير زمان، والزمان مقياس الحركة.

فإذا كانت الحركة أزلية، فإنها ناشئة عن ارتباطها بالزمان، والزمان أزلي.

فإن قلت: وما الدليل على أزلية الزمان؟ أجاب أرسطو: خُذْ أي مُدة أو لحظة، تجد أنها وسط بين الماضي والمستقبل؛ فالزمان آنات متصلة، ولو وقفنا عند أي مُدة، فهذه المُدة جزء من الزمن المتصل من الماضي إلى المستقبل. وإذن فلا أول للزمان؛ لأن أول الزمان حاضر له ماضٍ ويتبعه مستقبل، فالزمان أزليٌّ لا أول له ولا آخر.

ولمَّا كان الزمان عدد الحركة أو مقدارها، وكان الزمان أزليًّا، فالحركة إذن أزلية بالضرورة.

ومن هذا الوجه يتبيَّن أنه من التناقض قَبول فكرة الحركة على أنها ذات بداية وذات نهاية؛ إذ يقتضي ذلك القول بوجود «قبل» على مبدأ الحركة، و«بعد» على نهاية الحركة، وهذا خُلف وتناقض؛ لأن «القبل»، وهو الحالة السابقة، و«البعد» وهو الحالة اللاحقة، يتضمَّنان فكرة الحركة.

ينبغي إذن أن نُسلِّم — كما يقول أرسطو — بأزلية الحركة.

ولا يمكن أن تكون أزليةً إلَّا إذا كانت دائرية.

وهذه الحركة الأزلية الدائرية هي الحركة الأولى المتصلة للعالم، وجميع الحركات الأخرى مُترتَّبة عليها، ومتعلِّقة بها؛ ذلك أن سائر الحركات الأخرى تقع بين حدَّين متقابلَين، والتغيُّر المستقيم ذو بداية ونهاية؛ أي إنه يتردَّد بين نهايتَين.

الحركة الدائرية فقط هي الحركة المتصلة؛ لأنها تنتهي من حيث بدأت. وكذلك الحركة الأزلية المتصلة إلى ما لا نهاية دون انقطاع، ليست إلَّا للحركة الدائرية.

هذه الحركة الدائرية الأزلية هي على التحقيق حركة «السماء الأولى». أمَّا إنها دائرية فلا تحتاج إلى برهان؛ لأنها واضحة لنا بالمشاهدة المحسوسة، وما دامت دائرية، فهي أزلية.

فما على حركة «السماء الأولى»، وما علة أزليتها؟

لو قلنا إن المتحرِّك لا بد له من محرِّك؛ لذهبنا مع سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية. فلا بد أن نضع حدًّا يكون أصلًا، أو مبدأً للحركة، وهذا الحد لا يتوقَّف إلَّا على ذاته، فهو علة حركة ذاته. غير أن المحرِّك الذي يتحرَّك بذاته يقتضي بالضرورة جزأين؛ جزءًا متحرِّكًا، وجزءًا محرِّكًا لا يتحرَّك. إذَنْ فالعلة الأولى للحركة الأزلية محرِّك لا يتحرَّك. هذا المحرِّك الذي لا يتحرَّك هو الله.

ومن صفاته أنه «موجود» ما دامت الحركة التي تتوقَّف عليه أزلية.

ومن صفات هذا المحرِّك أنه «تام الوحدة»؛ لأن الحركة الأزلية التي نشأت عن وجوده متصلة، والاتصال يقتضي الوحدة.

والله حيٌّ لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم، وحياته دائمة أزلية، لأنه يُحرِّك السماء الأولى وما فيها من نجوم وكواكب حول الأرض، والسماء كائن حيٌّ تُحرِّكه نفس، كما أن هناك عقولًا للكواكب التي تزيد على الخمسين وهي التي تُحرِّكها.

ولا يكفي أن نقول إن المحرِّك الأول واحد، فهو أيضًا غير منقسم؛ لأنه غير ذي عظم أو مقدار. ولا يمكن أن يكون ذا مقدار أو عظم؛ لأن كل عظيم فهو متناهٍ، وهو يُحرك في زمان لا متناهٍ، والمتناهي لا يُحرِّك اللامتناهي؛ فهو إذن غير ذي عظم ولا ينقسم.

ولَمَّا كان الله عاريًا عن التغيُّر، فإنه هو ذاته، ووجوده ضروريٌّ ضرورةً مطلقة؛ ذلك أنه فعل خالص لا يشوبه شيء من القوة؛ لأن ما بالقوة قد يتحقَّق وقد لا يتحقَّق. فإذا كان المحرِّك الأول موجودًا بالقوة فقد لا يفعل، ولن تكون حركته أزلية.

وما الدليل على أن الله فعل خالص؟

يذهب أرسطو في سبيل إثبات ما يريد إلى أن مبدأ الأشياء فعل خالص، وأنه من الخطأ اعتبار القوة سابقةً على الفعل، وأن أصل الأشياء القوة المجرَّدة، كما يذهب القدماء من رجال الدين، وهم الذين أخرجوا العالم من الظلام والليل، وكما يذهب الفلاسفة القائلون بأن اختلاط المادة هو مبدأ الأشياء.

فإذا كانت المادة والقوة حقيقتَين أوليَين، فمن أين جاءت الحركة وهي انتقالٌ من القوة إلى الفعل؟

من المسَلَّم به في نشوء الكائنات الحية أن المبدأ هو البذر، ولا يبلغ الكائن كماله إلَّا في آخر الأمر. غير أن البذر يخرج من الكائن الكامل. فليس المبدأ هو البذر، بل هو هذا الموجود الكامل. وإذن فالحقيقة الأولى هي حقيقة الفعل والكمال.

فالمحرِّك الأول يُحرِّك العالم باعتبار أنه كمال مطلق.

والمحرِّك الذي لا يتحرَّك معشوق.

وليس المعشوق شيئًا آخر إلَّا المعقول؛ لأن موضوع العشق يُدرَك بالعقل والفكر؛ إذ بالفكر نُدرك الجميل والخير، وهما موضوعا العشق.

كان المعقول الأول، المعقول الأسمى، هو هذا المبدأ الذي نتحدَّث عنه. ولمَّا كان أزليًّا، لا ينقسم، وكان فعلًا خالصًا؛ فهو لا مادي. إنه الجوهر المعقول العاري عن كل مادة، وحيث كان كذلك فهو الموضوع الأسمى للعشق، وهذا هو علة فعله الدائم.

فالمحرِّك الأول يُحرِّك من حيث إنه معشوق، يتعلَّق به السماء والعالم جميعًا. والحركة التي يقتضيها هي فعل العشق الأزلي.

هذا الموجود الكامل، المعشوق الكامل الذي يجذب العالم نحوه، هو الذي تُسمِّيه الفلسفة: الله.

ولقد ميَّز أرسطو من أول الأمر عند البحث في عِلل الموجودات بين الطبيعة التي تبحث في الموجودات، الطبيعية الخاضعة للحركة والمتلبِّسة بالمادة، وبين الفلسفة الأولى التي تبحث في الله؛ أي الموجود الذي لا يتحرَّك، المفارق للمادة.

فالمحرِّك الأول هو هذا الموجود الذي لا يتحرَّك، المفارق للمادة. ونحن نعلم أنه لا يتحرَّك لأنه يُحرِّك من حيث لا يتحرَّك. ونعلم أنه مفارق للمادة ما دامت صفات الأزل والوحدة والفعل الخالص التي يتصف بها، هي صفات الموجود العاري عن جميع شوائب المادة.

والله عقل محض؛ لأن الموجود الأسمى لا يصدر عنه إلَّا الفعل الأسمى، وأسمى ضروب الفعل هو الفكر.

ولأن الفكر هو أسمى الأشياء، كان الله فكرًا خالصًا.

وينبغي ألَّا تُشبِّه الفكر الإلهي بالفكر الإنساني؛ ذلك أن الله فعل محض لا يشوبه شيء بالقوة، ولذلك لا يعتري فكره نقص.

وماذا يكون حال الله إذا اعتراه ما يعتري الإنسان إذا أخذته سِنة من النوم؟ وإذا كان الله عقلًا خالصًا فما موضوع الفكر الإلهي؟

لا بد أن يكون موضوع الفكر الإلهي شيئًا لا ينقسم؛ إذ لو كان منقسمًا كان ذا أجزاء؛ عندئذٍ ينتقل الفكر من جزء إلى آخر؛ فيخضع للتغيُّر.

فإذا كان موضوع الفكر الإنساني الأشياءَ المركَّبة، ولا يرتفع إلى إدراك الواحد اللامنقسم، فإن الفكر الإلهي حدس دائم متصل يُدرك الواحد المطلق اللامنقسم.

ولكن الواحد اللامنقسم هو الله.

فالله يدرك ذاته. وموضوع الفكر الإلهي هو ذاته. ولا يمكن أن يكون غير ذلك؛ لأن الله يعقل أسمى الأشياء، وكل ما عدا الله يعتريه النقص.

ثم تساءل أرسطو — بعد أن حدَّد الطبيعة الإلهية — عن الصلة بين الله الكامل وبين العالم؟

آلله مفارق مفارقةً تامةً للعالم، أم هو يدخل في نظام العالم؟

يُجيب أرسطو بأن الله مفارق للعالم وحاضر في نظامه في آنٍ واحد. مثَله من العالم مثَل القائد من الجيش، يجمع «الخيرُ» بينهما، فـ «الخير» موجود في نظام الجيش وفي عقل القائد. بل «الخير» أكثر وجودًا في عقل القائد؛ لأن نظام الجيش لا يخلق قائده، بل القائد هو سر نظامه.

فالكمال موجود في الله المفارق للعالم، والكمال ظاهر في نظام العالم؛ ذلك أن العالم يقوم على النظام، سواء أكان ذلك في عالم السماء أم في عالم الكون والفساد، إلَّا أن النظام في عالم السماء أتمُّ وأكمل. وليس الكون فوضًى لا ضابط له ولا إحكام في أجزائه؛ إذ الواقع أن ما فيه من نظام يقتضي واحدًا حكيمًا.

في عالم الفلسفة الإسلامية

أمواج الفكر الإسلامي

في القرن السابع الميلادي ظهرت في العالم المعروف في ذلك الزمان أمة غيَّرت معالم التاريخ، وساهمت في بناء الحضارة موجِّهةً إياها إلى أهدافٍ جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وعقلية؛ تلك هي أمة العرب، صاحبة الرسالة المحمدية والدين الجديد، وكتاب الله الذي نزل باللسان العربي المبين.

وتقوَّضت معالم الروم والفرس أمام جيوش المسلمين، وزالت دولة الفرس، وأسلم أهلها، وذهب كِيانها الأول، وقُصَّت أجنحة الدولة البيزنطية، فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال أفريقيا. ثم بلغ الإسلام الأندلس في الجنوب الغربي من أوروبا، وازدهرت الحضارة في قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس، حتى أصبحت تُنافس دمشق وبغداد والقاهرة في الشرق. وهكذا حلَّت الإمبراطورية الإسلامية محل إمبراطوريتَي الفرس والروم، وهما أضخم دولتَين سياسيتَين تنازعتا المُلك والحضارة في العالم زمنًا طويلًا.

وقد صحبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية، فتغلَّب الدين الإسلامي الناشئ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها، فاعتنق الناس الإسلام أفواجًا، وأصبحت اللغة الرسمية في أواخر الدولة الأموية هي اللغة العربية.

دين جديد، ولغة جديدة، وتقاليد جديدة، وفكر جديد؛ كل هذه مظاهر لم يكن للناس بها عهد قبل الإسلام.

وليس من اليسير أن يقبل الناس الدين الجديد في سهولة، وليس من اليسير أن يتخلَّوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة الموروثة بين يوم وليلة، فكان موقف المغلوبين على أمرهم من الإسلام موقف العداء، وحاولوا جهدهم أن يصرعوا العقائد الإسلامية، محاولين أن يُسندوا إليها شيئًا من الضعف والتهافت.

واضطُر المسلمون إلى قَبول هذا الصراع العقلي، فقرعوا الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، واندسَّت كثير من المقرَّرات الفارسية والوثنية والمسيحية واليهودية إلى الفكر الإسلامي واندمجت به، وتكوَّن مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية هي مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية، وقد نجد لونًا من الثقافة إسلاميًّا بحتًا، وقد نجد لونًا آخر تغلُب عليه النزعة اليونانية، وقد نجد لونًا ثالثًا يظهر فيه الطابع الفارسي، وهكذا.

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتابعت على العصور الإسلامية بمقدار التأثير الذي بلغته الآراء الأجنبية في المسلمين، وبمقدار الاستعداد لقَبولها أو التصدي لدفعها، تخليصًا للعقائد الإسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية. هذا التأثير والتأثُّر تابعان بالضرورة للأحوال السياسية، من اتساع رقعة الإسلام ورُقي الدولة الإسلامية أو ضعفها، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر، أو العمل على حريتهم ووقفهم عند حدهم. وهذا يقتضي منَّا الإيماء إلى الحياة السياسية لتكون مرجعًا في الزمان يُساعد على تحديد الآراء والأشخاص في سِجل التاريخ والأحداث؛ لأن الحياة كلٌّ لا يتجزَّأ في ذهن الإنسان، فهو يعيش متأثِّرًا بالسياسة والمظاهر الاجتماعية، كما يعيش متأثِّرًا بالتيارات العقلية والحاجات الأدبية والفنية. ومن جهة أخرى فإن الحياة العقلية لا تنفصل عن الأحوال السياسية، فكِلا الحياتَين تُؤثِّر إحداهما في الأخرى.

ولعلك تسأل: لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث «الفكر الإسلامي» لا «الفلسفة الإسلامية»؟ فنقول: إن هذا الإيثار يرجع إلى أسباب أهمها أن الموضوعات التي سوف نتحدَّث عنها لا تُعَد في صميم الفلسفة بمعناها الخاص. ومع ذلك فالفلسفة لون من ألوان التفكير، ولو تقدَّمنا بالبحث في هذه الموجات التي سوف نعرضها، لتكلَّمنا عن الموجات الفلسفية، إلَّا أنها متأخِّرة.

ولنا رأي نشرناه في كتابنا «معاني الفلسفة»، ذهبنا فيه إلى اعتبار الفلسفة على معنًى واسع؛ ولذلك كان كل إنسان فيلسوفًا.

وإذا حملنا الفلسفة على المعنى الضيِّق؛ فالعارفون بالفلسفة عدد قليل والفلاسفة أقل. وإذا انصرفنا بالمعنى إلى دائرة واسعة؛ فكل إنسان فيلسوف؛ لأنه يتساءل هذه الأسئلة التي وضعها الإنسان منذ بدأ يُفكِّر والتي لا يزال يفكر فيها حتى الآن. وأكبر الظن أنه لن يصل إلى نتيجة حاسمة في هذا التفكير كما اهتدى في سائر العلوم الوضعية المحسوسة، ونُثبت بعض هذه الأسئلة؛ لأنها تدور في أذهاننا في القرن العشرين، كما دارت في أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن.

ما الوجود؟ وما أصل الوجود؟ وما نهاية العالم؟ وما غاية الإنسان من الحياة؟ وما الخير وما الشر؟ وما الله؟ وما صفاته؟ وكيف خلق العالم؟ وما قيمة العقل البشري؟ وما حدوده؟ وما حقيقة النبوة والوحي والرسالة؟ وما الحياة الآخرة؟ وما صفة الجنة والنار؟ ... إلخ إلخ. لا شك أن كل فرد يُحس بهذه المشاكل ويتلمَّس لها الحلول؛ ليصل إلى قبس من نور يهدي نفسه إلى الاطمئنان بعد الاضطراب، والاستقرار بعد الشك والارتياب.

وقد اختلفت إجابات المفكِّرين والفلاسفة عن هذه المسائل، ولا يزالون مختلفين. وسنعرض الآراء المختلفة للمسلمين عن هذه المسائل، في أمواجها المتلاحقة على شاطئ الزمان ومحيط المكان.

والجديد الذي أرمي إليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان وتدفع الناس إلى البحث فيها، والاشتراك في جدلٍ صاخب حولها؛ مثال ذلك الموجة الفكرية التي سادت في عصر المأمون وعُرفت بـ «خلق القرآن»، وهي التي استمرَّت فترةً من الزمن الشغل الشاغل لجميع العلماء، بل اشترك في ذلك الصراع الفكري كثير من العامة أيضًا.

نُريد أن ندرس «الفكر الإسلامي» ناظرين إلى هذه الأمواج التي برزت في كل جيل وكانت هي الظاهرة للعيان. وهذا الأسلوب من الدراسة يبث الحياة في الحركات العقلية، فلا تُصبح جامدةً منعزلةً تقرؤها على صفحات الكتب فلا ترى فيها إلَّا ألفاظًا مرصوصةً تخلو من الروح لأنها تخلو من الحياة.

لهذا سمَّينا هذا البحث «أمواج الفكر الإسلامي».

تناول «الفكر الإسلامي» هذه المسائل بالبحث، كما بحث في العلوم المختلفة طبيعية ورياضية. وقد انصبَّ تفكير المسلمين على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية. ولم يُميِّز الأقدمون بين العلم والفلسفة، فمن الحق علينا أن نجمع بينهما حين نقصُّ تاريخهم؛ لهذا كان البحث في «الفكر الإسلامي» أَوْلى من الاقتصار على «الفلسفة الإسلامية»، إلَّا إذا تقيَّدنا بالفلسفة على المعنى الضيق، فلا نذكر غير الفلاسفة الحقيقين بهذا الاسم، بل لا نذكر من تاريخهم إلَّا الجانب الفلسفي.

و«الفكر الإسلامي» آراء أشخاص، وكل فكر فهو بطبيعة الحال مِلك لصاحبه الذي صدر عنه وقال به، واهتدى إليه، ودافع عنه بالحجة والبرهان، وسطَّره بالبيان، وأذاعه في الناس، وسجَّله على صفحات الأوراق.

إننا ندرس في تاريخ الفكر حياة الأشخاص وجدَل الآراء.

ولا يستوي السوقة والدهماء مع قادة الفكر والأعلام العلماء، ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. قادة الفكر وأصحاب الرأي قليل عددهم في كل زمان، والناس

لهم مُتَّبعون أو مُقلِّدون، وجدير بنا إجلالًا لهؤلاء المفكرين أن ندرسهم، وأن ننظر في حياتهم؛ لأن آراءهم ظلٌّ لشخصياتهم، فنستفيد بذلك فائدتَين؛ جلاء السر في القول بالآراء، واتخاذ سيرتهم مثلًا في الاقتداء. قيل عن ابن رشد فيلسوف قرطبة إنه سوَّد فيما كتب وألَّف عشرة آلاف ورقة، ولم ينقطع عن الكتابة والتأليف طول حياته إلَّا مرتَين؛ ليلة زواجه، وليلة وفاة أبيه.

الآراء التي صدرت عن المفكرين سجَّلها أصحابها في كتب كانت مخطوطةً إلى عهد ظهور الطباعة. على أن قيمة الكتاب في تداوله بين القُرَّاء، ولو بقي مِلكًا لصاحبه فقط وحبسًا عليه؛ لاستوى عندنا صدور الكتاب وعدم صدوره.

وكان من يُهمه الاطلاع على الكتب في الزمن الماضي إمَّا أن ينسخها بنفسه إذا كان فقيرًا، أو يستخدم ناسخًا بالأجر ينقلها له كما يفعل الملوك والسلاطين والأمراء؛ وبذلك زخرت خزائنهم بالمخطوطات في شتَّى أنواع الفكر لمختلِف المؤلِّفين. ومنهم من كان يهب خزانة كتبه للمدارس والمساجد ليطلع عليها من يُريد البحث والاطلاع. وفي بعض العصور كان الأمراء يُوقفون هذه المخطوطات كما تُوقَفُ الدُّور والأرض الزراعية؛ لتُحبس على العلم ونفع المشتغلين به.

مهما يكن من شيء فعمادنا في البحث هو هذه الكتب لأنها المصادر التي نرجع إليها.

أين هذه المخطوطات الآن؟

لقد اندثر أكثرها في عصور التأخُّر للمسلمين؛ فمن هذه المحن التي أصابت كنوز الفكر أن هولاكو قائد التتار الذي غزا بغداد ودكَّ عرش الخلافة العباسية، رمى بالكتب في نهر دجلة حتى تخضَّب ماؤه بالسواد، وقيل إن عددها بلغ مليونَي كتاب.

ولا يعنينا أن نذكر الأسباب التي أدَّت إلى ضياع أغلب المؤلَّفات الإسلامية، وإنما يُهمُّنا أن نذكر أين يوجد ما بقي منها حتى الآن، وما سبيل الوصول إليها والاطلاع على ما جاء فيها.

بعض هذه الكتب مطبوع، إمَّا في مصر، أو الشام، أو فارس، أو الهند، أو أوروبا. وللمستشرقين فضل كبير في تحقيق بعض المخطوطات الهامة وحسن طبعها، مع العناية بالتبويب والترتيب وذكر الهوامش المختلفة، بحيث يستفيد القارئ منها الفائدة المطلوبة.

ولكن أغلب المراجع لا تزال مخطوطةً في دُور الكتب في عواصم الدول المتحضِّرة؛ ففي لندن وباريس وبرلين وليدن ومدريد وإسطنبول والقاهرة وحيدر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عن متناول الجمهور. وكثير من أصحاب المكتبات الخاصة في الشرق

والغرب يقتنون مخطوطاتٍ نادرةً لا توجد في المكتبات العامة. وكثيرًا ما يرجع الباحثون إلى ترجمات لاتينية ويهودية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة في اللغة العربية، والموجودة في هذه التراجم الأجنبية منذ كان الغرب ينقُل عن الشرق في العصور الوسطى.

ولن تتيسَّر الدراسة الكاملة لـ «الفكر الإسلامي» إلَّا إذا تمَّ إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يُسَد النقص الذي يشعر به كل من يدرس تاريخ الفكر في الإسلام.

لهذا كله كانت أغلب الدراسات في العصر الحاضر لـ «الفكر الإسلامي»، دراسات تشق الطريق لمن يُريد زيادة البحث، لا دراسات تحقيق تُقنع العقل وتشفي الغليل.

ومن جهة أخرى لا يتيسَّر دراسة بواكير الحياة العقلية عند المسلمين إلَّا بعد النظر إلى الثقافات المختلفة التي سادت في الجاهلية، أو التيارات الفكرية التي انتشرت في بيئة الجزيرة العربية.

(١) الثقافات المختلفة قبل الإسلام

جاء الإسلام فقضى على ديانة العرب في الجاهلية وهي عبادة الأوثان، فقطع بذلك الصلة بين حاضر العرب وماضيهم في الحياة العقلية. ومن الإسراف في القول أن نُعلن أن الصلة انقطعت تمام الانقطاع، أو نتصوَّر أن المسلمين بعد جاهليتهم نسوا ماضيهم وتنكَّروا لحضارتهم السابقة. ومن الأشياء التي امتدَّت من الجاهلية إلى الإسلام طابع الشِّعر العربي، فكان شعراء المسلمين يترسمون خطا الجاهليين في أخيلتهم وطريقة قريضهم. أمَّا النظر العقلي فأساسه القرآن والسنة النبوية المبيِّنة له.

وقد وردت في القرآن مسائل قبلها المسلمون الأولون ولم ينعموا النظر فيها، إنما آمنوا بها إيمانًا. فلمَّا نظر المسلمون نظرًا عقليًّا هادئًا ظهرت لهم بعض المتناقضات التي تحتاج إلى بيان، وبرزت مسائل لا بد من زيادة شرحها والتعمُّق في تفصيلها، بعض هذه المسائل يتصل بصميم العقيدة الإسلامية، مثل صفات الله؛ فقد جاء في القرآن ﴿إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (لقمان: ٢٨)، هل نفهم هذا القول على ظاهره وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، فنجعل لله عينًا تبصر وأذنًا تسمع، أم نُنَزِّه الله على النحو الذي أراده تعالى؟ إذن لا مناص لنا من تأويل الآيات التي تتناقض بظاهرها للتنزيه الخالص.

هذه مسائل إسلامية خالصة يرجع التفكير فيها إلى القرآن نفسه وليس لها صلة بالفكر الأجنبي، ولو أنه من العسير التمييز بين ما للمسلمين من فِكر وبين ما لغيرهم.

نقول من العسير؛ لأن الإنسانية وحْدة لا تتجزَّأ، والعوامل التي تُؤدِّي إلى يقظة العقل، وبعثه على التفكير، وإمداده بالموضوعات المختلفة التي يَنصَبُّ عليها الفكر، هي من العوامل التي شاعت بين الناس في العصر الذي ظهر فيه الإسلام، كما تشيع هذه العوامل بين الناس في كل عصر، فتشغل الأذهان، وتنتقل من مكان إلى مكان.

وموضوعات الفكر التي شغلت العقول في ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء، أمَّا الخلاف ففي طريقة معالجتها، وهو على الجملة خِلاف يرجع إلى تباين الأفراد والجماعات، أمَّا المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعًا، وتلمَّسوا لها شتَّى الحلول.

والموضوع الذي شغل الفكر هو الإنسان، وصلة الناس بعضهم ببعض، والغاية التي يرمي إليها الإنسان من الحياة، ثم الشر الذي يصدر عنه، وما علته وما سبيل دفعه للوصول إلى الخير، ومن خالق الإنسان وخالق أعماله.

هذا الموضوع الذي يتناول الإنسان من جوانب مختلفة متعدِّدة، صرفَ الأذهان عن النظر إلى الطبيعة والبحث فيها، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والإنسان، أو الإنسان والطبيعة، أو الإنسان الذي يعيش في عالم الطبيعة إذا شئت الجمع بين العالَمين.

المسيحية

وفي الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كانت الإمبراطورية الرومانية في شيخوختها المتهدِّمة.

ثم سقطت هذه الإمبراطورية، وقيل في أسباب سقوطها الشيء الكثير، ولكن أغلب المؤرِّخين يُجمعون على أن الانهماك في الترف من أهم هذه الأسباب.

ولمَّا ظهرت المسيحية وجدت نفوسًا مستعدَّة لقَبول ما فيها من زهد وتسامٍ عن المادة.

ولكن المسيحية لقيت معارضةً قويةً من الأباطرة، وهم أصحاب السلطان الرسمي، ومن الفلسفة اليونانية التي شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها إلى مرتبة الأديان.

فكانت مُهمَّة المسيحية شاقة، وهي الدفاع عن الدين، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلُّب على الحضارتَين اليونانية والرومانية. وليست المسيحية عقائد فحسب، إنما هي عقائد وعبادات، ويقوم رجال الكهنوت بمُهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والإرشاد.

فالقسيس قدوة لغيره، ومثل حيٌّ للفضيلة؛ ولهذا تطلَّبوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشةً خاصةً خالصةً في الأديرة، وأن يتزَيُّوا بزي خاص؛ لتنطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون.

فانتشرت الأديرة في أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر، وانقطع الرهبان إلى العلم والعبادة، فدرسوا الفلسفة اليونانية للرد عليها، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والفيثاغوريين وغيرهم إلى السريانية.

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية إلى السريانية بروبوس، وهو قسيس عاش بأنطاكية في القرن الخامس الميلادي، وشرح كتب أرسطو المنطقية. ومنهم سرجيس الرأس عيني، كان راهبًا وطبيبًا، فصَّل علم الإسكندرية وترجم الإلهيات والأخلاق والتصوُّف والطب والطبيعة والفلسفة. ومنهم يعقوب الرهاوي المُتوفَّى سنة ٧٠٨م، الذي ترجم الإلهيات.

ولمَّا انتصرت المسيحية في صراعها العنيف مع الوثنية، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية، كان العهد قد بَعُد بينها وبين العصر الأول للمسيح، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد، وانقسموا فرقًا، وتشيَّعوا نِحلًا، حتى أمر الإمبراطور قسطنطين بعقد مجمع نيقية عام ٣٢٥م، فأصدر المجتمِعون قرارًا أعلنوا فيه ألوهية المسيح، وأنه من جوهر الله، وأنه قديم بقدم. ثم تقرَّر في المجمع القسطنطيني الأول عام ٣٨١م أن روح القدس ثلاثة أقانيم، وثلاثة وجوه، وثلاثة خواص؛ وحدانية في تثليث، وتثليث في وحدانية.

ثم افترقوا إلى ثلاث فرق كبيرة؛ النسطورية، والملكانية، واليعقوبية. النسطورية نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية الذي ذهب إلى أن يسوع المسيح لم يكن إلهًا، بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة؛ ففصل بذلك في المسيح وهو على الأرض بين الطبيعتَين الناسوتية واللاهوتية. ولم تُعجِب هذه المقالة بطارقة روما والإسكندرية، وفرَّ نسطور إلى الشرق، وشاعت النسطورية في نصيبين والعراق والمَوصل والفرات والجزيرة.

وأصبحت الملكانية هي المذهب الرسمي للدولة، بعد أن تقرَّر في مجمع خلقيدونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة، التقتا في المسيح؛ وهما اللاهوت والناسوت. وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلهًا ربنا يسوع المسيح، الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية، ومع الناس في الطبيعة الإنسانية.

أمَّا المذهب اليعقوبي — وعليه مسيحو مصر والحبشة والأرمن والسريان الأرثوذكس — فإنهم يُوحِّدون بين الطبيعتَين ولا يفصلون بينهما، ويعتقدون أن «الله ذات واحدة مثلَّثة الأقانيم؛ أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح القدس. وأن أقنوم الابن تجسَّد من الروح القدس ومن مريم العذراء، فصيَّر هذا الجسد معه واحدًا وحدةً ذاتيةً

جوهرية، منزَّهةً عن الاختلاط والامتزاج والاستحالة، بريئةً من الانفصال؛ وبهذا صار الابن المتجسِّد طبيعةً واحدةً من طبيعتَين ومشيئة واحدة».

وقد بلغ التعصُّب بأهل هذه المذاهب مبلغًا عظيمًا وصل حد التعذيب والإيذاء. وقد لقي اليعاقبة في مصر اضطهادًا شديدًا من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية؛ ممَّا دعا الأقباط في مصر إلى الترحيب بالعرب تخلُّصًا من الاضطهاد، وطلبًا للحرية في العقيدة.

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية المتعلِّقة بالدين التي ذاعت في آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر.

المجوسية

أمَّا ديانة الفرس القديمة فهي الثِّنوية. أثبتوا أصلَين اثنَين مدبِّرَين قديمَين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد في العالم. يُسمون أحدهما النور، والثاني الظلمة.

فهم يجعلون للعالم إلهَين؛ إله الخير، وإله الشر.

ثم اختلف المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل في امتزاج الخير بالشر، والصراع بينهما، وكيف ينتصر الخير؛ فجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادًا.

وزعم بعضهم أن الأصلَين قديمان أزليان، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلي والظلمة محدثة، واختلفوا في سبب حدوثها. ثم ظهرت المانوية وهم أصحاب ماني بن فاتك الذي اتخذ دينًا وسطًا بين المجوسية والنصرانية، وزعم أن العالم مركَّب من أصلَين قديمَين؛ نور وظلمة. وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار.

ثم ظهرت المزدكية نسبةً إلى مزدك في عصر كسرى أنوشروان، الذي أمر بقتله لأنه أحلَّ النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شَرِكةً فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ؛ ولأنها السبب فيما يقع بين الناس من بُغض ومخالفة وقتال.

الصابئة

وانتشر القول بالصابئة، وهم عبَدة الكواكب، في شمال العراق. ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للعالم صانعًا فاطرًا حكيمًا مقدَّسًا عن سمات الحدثان. والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يُتقَرَّب إليه بالمتوسِّطات المقرَّبين لديه، وهم الروحانيون المقدَّسون جوهرًا وفعلًا وحالة.

أمَّا الجوهر فهم المقدَّسون عن المواد الجسمانية، فُطروا على التقديس والتسبيح، لا يعصون الله ما أمرهم، فنحن نتقرَّب إليهم، ونتوكَّل عليهم، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا ونفعاؤنا عند الله، وهو رب الأرباب وإله الآلهة.

أمَّا عن الفعل فقالوا: إن الروحانيات هم الأسباب المتوسِّطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حالٍ إلى حال، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال. يستمدُّون القوة من الحضرة الإلهية القدسية، ويُفيضون الفيض على الموجودات السُّفْلية، فمنها مدبِّرات الكواكب السبع السيارة في أفلاكها، وهي هياكلها.

ولكل روحاني هيكل فلك. ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختُص به نسبة الروح إلى الجسد؛ فهو ربه ومدبِّره، وكانوا يُسمُّون الهياكل أربابًا.

ففعل الروحانيات تحريك الهياكل والأفلاك على قدر مخصوص، ليحصل من حركاتها انفعالات في الطبائع والعناصر، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات.

ثم قد تكون التأثيرات كليةً صادرةً عن روحاني كلي، وقد تكون جزئيةً صادرةً عن روحاني جزئي؛ فمع جنس المطر ملَك، ومع كل قطرة ملَك.

فكانوا يتقرَّبون إلى الهياكل تقرُّبًا إلى الروحانيات، ويتقرَّبون إلى الروحانيات تقرُّبًا إلى البارئ تعالى لاعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات.

ثم استخرجوا من عجائب الحِيَل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يُقضى منه العجب. وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب والسحر والكهانة والتنجيم والتعزيم والخواتيم والصور كلها من علومهم.

يتقرَّبون إلى الروحانيات بهياكلها، وهذه لها طلوع وأفول، وظهور بالليل وخفاء بالنهار، فنصبوا صورًا وتماثيل يعكفون عليها، ويتوسَّلون بها إلى الهياكل فتُقرِّبهم إلى الروحانيات، فاتخذوا أصنامًا أشخاصًا على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابله هيكل.

(٢) أثر هذه الآراء في المسلمين

الخلاصة أن العرب قبل الإسلام كانوا على الوثنية، وهذه العبادة قضى الإسلام عليها تمامًا، وكان بعضهم يدين بالمسيحية أو المجوسية أو الصابئة، وتفرَّقت المسيحية على وجه الخصوص إلى مذاهب مختلفة.

ولا ريب في أن الفكر الإسلامي قد تأثَّر إلى حدٍّ كبير بهذه الآراء التي كانت شائعةً معروفة، كما أن كثيرًا من الفُرس تحوَّلوا بعد الفتح إلى الإسلام، فحملوا معهم عقائدهم وآرائهم وطريقة تفكيرهم ونظرهم إلى الحياة. وكذلك الحال في النصارى الذين دخلوا الإسلام.

لهذا كان من الواجب أن نضع تحت بصرنا هذه الألوان المختلفة من الثقافات، أو هذه التيارات الفكرية المتباينة؛ لأنها تفاعلت مع الدين الجديد، واندمجت بعضُ عناصرها في كتابات المفكِّرين، سواء عن قصد أم عن غير قصد. ولهذا قيل إن تفسير القرآن قد دُس فيه كثير من الإسرائيليات.

ثم إن الفرس لم ينسَوا مجدهم البائد، وظلُّوا يعملون سرًّا على استعادة سيادتهم، فتوسَّلوا إلى ذلك بالتشيُّع إلى فريق من المسلمين، هم أهل البيت، ومزجوا الدعوة السياسية بأفكار إسلامية صاغوها على هواهم لتخدم أغراضهم، ممَّا يجعل الفصل بين الحياة العقلية وبين الحياة السياسية أمرًا عسيرًا.

وقد فطن مؤرخو الفرق الإسلامية إلى هذه الحقيقة، ونعني بها تأثُّر الإسلام بآراء المتقدِّمين من جهة، وبالنزَعات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى. قال ابن حزم في الفِصَل:[1] «والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف (يُريد الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة) عن ديانة الإسلام، أن الفرس كانوا من سَعَة المُلك وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يُسمُّون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون الناس عبيدًا لهم. فلمَّا امتُحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب — وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرًا — تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتَّى … فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع؛ فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا محبة أهل بيت رسول الله، واستشناع ظلم علي رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتَّى حتى أخرجوهم عن الإسلام.»

وشبَّه النبي ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة، فقال: القدرية مجوس هذه الأمة. وقال: المُشبِّهة يهود هذه الأمة، والرافضة نصاراها.[2]

---

[1] ص٩١، الجزء الثاني، الفِصَل لابن حزم.

[2] المِلَل والنِّحَل للشهرستاني، ج١، ص٢١، على هامش الفِصل.

الموجة الأولى: الكفر والإيمان

يختلف مؤرِّخو الفرق في بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين، ويرى أبو المظفَّر الإسفراييني صاحب كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»:[٣] إن أول خلاف ظهر بينهم في وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا: إنه لم يمت ولكنه رُفع كما رُفع عيسى ابن مريم. وحسَم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف في التاريخ.

والخلاف الثاني في موضعِ دفنه، قال قوم: إنه يُدفن بمكة لأنها مولده، وبها قِبلته، وبها مشاعر الحجر، وبها نزل الوحي، وبها قبر جده إسماعيل عليه السلام. وقال آخرون: إنه يُنقل إلى بيت المقدس؛ فإن به تربة الأنبياء ومشاهدهم. وقال أهل المدينة: إنه يُدفن في المدينة لأنها موضع هجرته، وأهلها أهل نصرته.

والثالث اختلافهم في الإمامة؛ فقالت الأنصار: منا إمام ومنكم إمام، وانتهى بخلافة أبي بكر.

ويرى أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري صاحب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين»[٤] إن: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة، ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر إلى أن وُلِّيَ عثمان، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالًا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين ... ثم قُتل رضوان الله عليه وكانوا في قتله مختلفين.» ثم يمضي الأشعري فيذكر الخلاف على خلافة علي، ثم الخلاف في أيامه في أمر طلحة والزبير، والخلاف بينه وبين معاوية، والقتال بينهما في صفين، واستعانة معاوية برأي عمرو بن العاص الذي أشار بالتحكيم، وانقسم أصحاب عليٍّ فيما بينهم، وكفَّره بعضهم لأنه قَبِل التحكيم فسُمُّوا خوارج.

ويذهب المؤرِّخون مذهبًا آخر في تعليل مقتل عثمان، ونضرب مثلًا بذلك ما ذكره صاحب «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية» في سبب مقتل عثمان: «إن ناسًا من المسلمين نقموا عليه تجاوزه لطريقة صاحبَيه أبي بكر وعمر من التقلُّل والكف عن أموال المسلمين» ... إلى أن قال: «فاجتمع ناس من أهل الأمصار على حربه فجاء أهل مصر، وناس من كل صَقْع، وعزموا على قتله.»[٥]

[٣] مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ص١٢.

[٤] إسطنبول، مطبعة الدولة ١٩٢٩، الجزء الأول، ص٢ و٣.

[٥] ص٨٩، مطبعة الموسوعات، سنة ١٣١٧هـ.

والمفهوم من كلام الإسفراييني أنه يجعل مبدأ التفرُّق منذ مقتل عثمان؛ لأن «الخلاف لا يكون خطرًا إلَّا إذا كان في أصول الدين، ولم يكن اختلاف بينهم في ذلك، بل كان اختلاف من يختلف في فروع الدين مثل الفرائض، فلم يقع خلاف يُوجب التفسيق والتبري.

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر، وصَدْرًا من زمن عثمان. ثم اختلف في أمر عثمان، وخرج عليه قوم منهم، فكان من أمره ما كان.»[٦]

ونُحب أن نقف قليلًا عند هذا الكلام الذي يُثبته أبو المظفر، ففيه نظر؛ ذلك أنه يعد الخلاف على الفرائض من فروع الدين، بينما رأى أبو بكر وجوب حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل الفرائض. وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين وفروعه تفرقة اعتبارية لم تظهر إلَّا بعد استقرار الفقه في القرن الثاني. ونحن الآن في القرن الأول من الهجرة، لا نعرف شيئًا من هذه الاصطلاحات الفقهية والأصولية، وإنما الذي يعنينا أن نُسجِّله هو المُشاهد الملموس من أن الإسلام دينٌ حديث، كان همُّه الأكبر محاربة الوثنية وأهل الشرك، وقد نجح في ذلك نجاحًا عظيمًا حتى دخل الناس في دين الله أفواجًا. ولكنَّ فريقًا من العرب بعد موت النبي حاولوا تعديل بعض أركان الإسلام، فسمَّاهم أبو بكر المرتدِّين، وأوجب حربهم لأنه عَدَّهم كُفَّارًا، حتى قضى على تلك الفتنة، وعاد العرب إلى حظيرة الإسلام.

وشاع بعد ذلك القول في المؤمن والكافر، وقد كان ذلك البحث جِدًّا يأخذ على الناس تفكيرهم وقلوبهم وعقائدهم، ممَّا يدفع بهم إلى الحرب والجهاد في سبيل ما يعتقدون.

وأول مقالة في هذا الصدد بعد الرِّدَّة تكفير عثمان؛ لأنهم أخذوا عليه مسائل دعَت في نظرهم إلى الثورة والخروج عليه وقتله. والمقالة الثانية هي الخروج على عليٍّ ومعاوية، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج.

والخلاصة أنه بعد موت النبي ظهرت موجتان قويتان؛ تهتم الأولى بالكفر والإيمان، والثانية تتجه نحو الإمامة. ونشأت عن الموجة الأولى فرق الخوارج، وعن الثانية فرق الشيعة.

وكثير من كتب الفِرق الإسلامية يُقدِّمون القول في الشيعة على الخوارج.

ونحن نرى غير رأيهم لأسباب؛ منها أن القول بالإمامة الأغلب فيه السياسة، والآراء العقلية التي يقول بها الشيعة تخدم القول بالإمامة، وهو قول سياسي قطعًا. ومنها أن القول بالكفر والإيمان كان أسبق في الزمان من القول بالإمامة، والقرآن زاخر بالآيات التي

[٦] التبصير، ص١٣.

تصف الكُفَّار والمنافقين والمؤمنين. وفي صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف. هذا إلى أن الشيعة لهم رأي في الكفر والإيمان لا ينفصل عن رأيهم في الإمامة.

لهذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى في الكفر والإيمان، وأن نجعل الثانية في التشيُّع. وأجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب أن حَكَّم، وهم مختلفون هل كُفره شرك أم لا، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلَّا «النجدات»،[٧] فإنها لا تقول ذلك. وأجمعوا على أن الله يُعذِّب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا إلَّا النجدات.[٨]

وجاء في كتاب التبصير في الدين ما نصه:

> اعلم أن الخوارج عشرون فرقة، وكلهم متفقون على أمرَين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة؛ أحدهما: أن عليًّا وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكَمَين، وكل من رضي بالحكمين كفروا كلهم. والثاني: أنهم يزعمون أن كلَّ من أذنب ذنبًا من أمة محمد فهو كافر، ويكون في النار خالدًا مخلَّدًا، إلَّا النجدات منهم، فإنهم قالوا: إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه.[٩]

وأول فرق الخوارج «المُحكِّمة الأولى». سُمُّوا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية وقالوا «لا حكم إلَّا الله». وقد استمع جماعة ممن كانوا مع علي إلى هذا الكلام، واستقرَّت في قلوبهم تلك الشبهة، وخرجوا إلى حَرُوراء، وكانوا اثنَي عشر ألف رجل من المقاتِلة، فتوجَّه علي إليهم في جيش وقال لهم: يا قوم، ماذا نقمتم مني حتى فارقتموني لأجله؟ قالوا: قاتلنا بين يدَيك يوم الجمل، وهزمنا أصحاب الجمل، فأبحت لنا أموالهم، ولم تُبح لنا نساءهم وذراريهم، وكيف تُحل مال قوم وتُحرِّم نساءهم وذراريهم، وقد كان ينبغي أن تُحرِّم الأمرَين أو تبيحهما لنا؟ فاعتذر عليٌّ بأن قال: أَمَّا أموالهم فقد أبحتها لكم بدلًا عمَّا أغاروا عليه من مال بيت المال الذي كان بالبصرة قبل أن وصلت إليهم، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب؛ فإنهم لم يقاتلونا، وكان حكمهم حكم المسلمين، ومن لم يُحكم عليه بالكفر من النساء والولدان؛ لم يجُز سَبْيهم واسترقاقهم. وبَعْد لو أبحت لكم نساءهم؛

[٧] أصحاب نجدة بن عامر الحنفي من اليمامة، وهو أحد الخوارج.

[٨] مقالات الإسلاميين، ص٨٦.

[٩] التبصير، ص٢٦.

من كان منكم يأخذ عائشة في قسمة نفسه؟ ثم حاجُّوه في أمور أخرى فاقتنع منهم فريق، وأصرَّ فريق على القتال، ونشبت الحرب بينهما.

قال أبو المظفر: هذه قصة المحكِّمة الأولى، وهم يكفرون بتكفيرهم عليًّا وعثمان وتكفيرهم فُسَّاق أهل الملة. وبقيت الخوارج على مذهب المُحكِّمة الأولى إلى أن ظهرت فتنة الأزارقة.[١٠] وهم أتباع نافع بن الأزرق، ولهم مقالات فارقوا بها المُحكِّمة الأولى وسائر الخوارج؛ منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك، والمُحكِّمة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر، ولا يُسمُّونه مشركًا. وممَّا اختُصوا به أيضًا أنهم يُسمُّون من لم يُهاجر إلى ديارهم من موافقيهم مشركًا، وإن كان موافقًا لهم في مذهبهم. ويزعمون أن أطفال مخالفيهم مشركون، وأنهم يُخلَّدون في النار.

قال أبو الفرج صاحب الأغاني: «إن نافع بن الأزرق لَمَّا تفرَّقت آراء الخوارج ومذاهبهم في أصول مقالتهم، أقام بسوق الأهواز وأعمالها لا يعترض الناس، وقد كان مُتشكِّكًا في ذلك، فقالت له امرأته: إن كنت كفرت بعد إيمانك وشككت فيه، فدَع نحلتك ودعوتك. وإن كنت قد خرجت من الكفر والإيمان فاقتل الكفار حيث لقيتهم، وأثخن في النساء والصبيان. فقبل قولها، واستعرض الناس وبسط سيفه؛ فقتل الرجال والنساء والولدان وجعل يقول: إن هؤلاء إذا كبروا كانوا مثل آبائهم. وإذا وطئ بلدًا فعل مثل هذا به، إلى أن يُجيبه أهله جميعًا ويدخلوا مِلَّته، فيرفع السيف ويضع الجباية فيجبي الخَرَاج. فعظم أمره واشتدَّت شوكته، وفشا عُمَّاله في السواد.»[١١]

وقد غلب الأزارقة على بلاد الأهواز وفارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، فأرسل عامله بالبصرة لقتالهم، فقتلهم الخوارج، ثم جعل قتالهم إلى المهلَّب بن أبي صفرة. واستمرَّت فتنتهم إلى زمان عبد الملك بن مروان، إلى أن طهَّر جُند الحَجَّاج جميع الأزارقة.

قال الإسفراييني: «إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يُكفِّر بعضهم بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير. فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله كما قال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، قال المفسِّرون: أراد به الحفظ عن التناقض، وما من فريق من المخالفين إلَّا وفيما بينهم

[١٠] التبصير، ص٢٦، ٢٧، ٢٨.

[١١] الأغاني، الجزء السادس، طبعة دار الكتب المصرية، ص١٤٢.

تكفير وتبرٍّ، يكفِّر بعضهم بعضًا، كما ذكرنا عن الخوارج والروافض والقدرية، حتى اجتمع سبعة منهم في مجلس واحد فافترقوا على تكفير بعضهم بعضًا.»[١٢]

وقال الأشعري في حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: «لا يُكفِّرون أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر. وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر.»[١٣]

الموجة الثانية: التشبيه والتجسيم

قلنا إن الموجة الأولى التي ظهرت في الإسلام هي الكفر والإيمان. وإن هذه الموجة ترجع إلى موت النبي؛ فظهرت في المرتدِّين، ثم نامت إلى أن ظهرت في عهد عثمان، وقتلته كانوا يعدونه في نظرهم كافرًا. ثم تجدَّدت في خلافة علي، فظهر الخوارج يُكفِّرون عليًّا، وظهر الشيعة يُكفِّرون كل من لا يقول بإمامة علي.

وظهرت في خلافة عليٍّ مقالة قوم في غاية الشناعة، كانت طعنةً موجَّهةً إلى صميم العقائد الإسلامية. وقد ظهر كثير من هذه الموجات في أثواب مختلفة في شتَّى العصور الإسلامية. وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن يدفعوا عن الإسلام ما يُوجَّه إليه من سهام، ويُبيِّنوا صحة عقائده، ويُفنِّدوا مزاعم هؤلاء الأدعياء في الإسلام، ويُزيِّفوا أباطيلهم.

ومن الطبيعي أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الإسلام باعتبار أنه دين جديد؛ فسبق أن رأينا أن العرب ارتدُّوا عن الإسلام، وظهر فيهم من يدعي النبوة كمسيلِمة الكذَّاب. والسر الأول في الردة كما قلنا، هو أن الإسلام كان حديث عهد لم يتمكَّن من النفوس، ولم تنطبع عليه القلوب، وفي النفس حنين فطري إلى ما تعوَّدته ونشأت عليه الأجيال المتعاقبة؛ لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة، وهي التي قضى عليها أبو بكر بحزمه وشدته؛ فعاد العرب إلى حظيرة الإسلام، ونسوا عبادة الأصنام.

ولكن حرية البحث في الإسلام وإباحة الاجتهاد في الدين أتاحت لبعض أهل العقول الضعيفة أن يتكلَّموا في العقائد ويتأوَّلوا النصوص المحكمة؛ إمَّا لتتفق وما كانوا عليه من

[١٢] التبصير، ص١١٥.

[١٣] مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص٢٩٣.

مذاهب عزَّ عليهم تركها، وإمَّا لتُؤدِّي إلى إفساد المعتقدات الإسلامية كي يضمحل الإسلام، وتدول دولته التي أذلَّتهم؛ فنشأت مقالات الزنادقة، والغلاة، والإباحيين، ممَّا سيمر بك سُخفها.

قال الرازي: «وكان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض، مثل بيان بن سمعان الذي كان يُثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض، ثم تهافت في ذلك المحدَثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المنقولات.»[١٤]

ذكر الشعبي[١٥] أن عبد الله بن سبأ كان في الأصل يهوديًّا من أهل الحيرة، فأظهر الإسلام، وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة، فذكر لهم أنه وجد في التوراة «أن لكل نبي وصيًّا، وأن عليًّا وصي محمد ﷺ، وأنه خير الأوصياء، كما أن محمدًا خير الأنبياء». فلمَّا سمع ذلك منه أنصار علي قالوا له: «إنه من محبيك.» فرفع علي قدره وأجلسه تحت درجة منبره، ثم بلغه عنه غلوه فيه، فهمَّ بقتله، فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له: «إن قتلته اختلف عليك أصحابك. وأنت عازم على العود إلى قتال الشام وتحتاج إلى مداراة أصحابك.» فلمَّا خشي من قتله الفتنةَ اكتفى بنفيه إلى المدائن، فافتتن به رعاع الناس بعد قتل علي.

وذهب عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي إلى أن عليًّا — رضي الله عنه — خاف اختلاف أصحابه عليه، يُريد عبد الله بن سبأ، ورأى المصلحة في نفي من نفى منهم. فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن. فلمَّا قُتِلَ علي، زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن عليًّا، وإنما كان شيطانًا تصوَّر للناس في صورة علي، وأن عليًّا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى ابن مريم عليه السلام.

من هاتَين الروايتَين تتضح لنا الحقائق الآتية؛ وهي أن أصل القول بالتشبيه والتجسيم عن عبد الله بن سبأ، وأن عليًّا فطن إلى خطورة مقالتهم؛ لأنهم غلَوا في علي بن أبي طالب، وزعموا أنه نبي، ثم زعموا أنه الإله؛[١٦] فأمر علي بإحراق قوم منهم في حفرتَين، ونفي من نفى منهم.

---

[١٤] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازي، ص٦٣، ٦٤.

[١٥] عن مختصر الفَرْقِ بين الفِرَقِ للرسعني، ص١٤٣، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص٤.

[١٦] عن مختصر الفَرق بين الفِرق للرسعني، ص١٤٢.

قال صاحب مختصر الفَرْقِ بين الفِرَق: وأول ما صدر من التشبيه من أصناف الروافض الغلاة، فمنهم السبئية الذين سمَّوا عليًّا إلهًا. ولَمَّا أحرق عليٌّ قومًا منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله؛ لأن النار لا يُعذِّب بها إلَّا الله.[١٧]

ونسبة السبئية إلى الروافض فيها نظر؛ لأن الروافض ظهروا في زمن زيد بن علي بن الحسين. قال الرازي: إنما سُموا بالروافض؛ لأن زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر فمنعهم من ذلك، فرفضوه ولم يبقَ معه إلَّا مائتا فارس، فقال لهم — أي زيد بن علي — رفضتموني؟ قالوا: نعم. فبقي عليهم هذا الاسم.[١٨]

أمَّا صاحب مقالات الإسلاميين فيجعل السبئية ضمن «الغالية» أو الغلاة، وهم الذين غلَوا في علي غُلوًّا عظيمًا.

وقد جعل البغدادي هذه الفرقة داخلةً في «الفِرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه»، ثم قال: «وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة؛ فمنهم السبئية الذين سمَّوا عليًّا إلهًا، وشبَّهوه بذات الله. ولَمَّا أحرق قومًا منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله؛ لأن النار لا يُعذِّب بها إلَّا الله. ومنهم البيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة إنسان.»[١٩]

قال الرسعني: «قال عبد القاهر صاحب الكتاب: كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن عليًّا كان إلهًا؟ وإن جاز إدخال هؤلاء في الإسلام؛ جاز إدخال عبدة الأصنام في الإسلام، والذين عبدوا فرعون أيضًا. وقلنا للسبئية: إن كان المقتول شيطانًا تصوَّر للناس في صورة علي، فلِم لعنتم ابن ملجم؟ وهلَّا مدحتموه لكونه قتل شيطانًا؟ وقلنا لهم: كيف تَصِح دعْواكم أن الرعد صوت علي، والبرق سوطه، وقد كان صوت الرعد مسموعًا والبرق موجودًا قبله وقبل زمان الإسلام؟!»[٢٠]

على أن الدسيسة التي دسَّها عبد الله بن سبأ على الإسلام من قوله بأن عليًّا لم يُقتل بل رُفع إلى السماء، وما ذكره بعض أتباعه من أن عليًّا هو الإله، استمرَّت بعد مقتل علي، وظلَّت

---

[١٧] ص١٣٣.

[١٨] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٥٢.

[١٩] الفرق بين الفرق، ص١٣٢.

[٢٠] المختصر، ص١٤٤.

قائمةً طوال دولة بني أمية، وظهرت فرق من الروافض لها قول في التشبيه والتجسيم، لا يقبله عقل سليم.

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضي:[٢١] إن معبودهم جسم وله نهاية وحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفي بعضه على بعض. ولم يُعيِّنوا طولًا غير الطويل، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق.

وزعموا أنه نور ساطع كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها. ذو لون وطعم، ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته، وهو نفسه لون. ولم يُعيِّنوا لونًا ولا طعمًا غيره. وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم. وأنه كان في لا مكان، ثم حدث المكان بأن تحرَّك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه. وزعموا أن المكان هو العرش.

وذكر هشام أنه قال في ربه في عام واحدة خمسة أقاويل؛ زعم مرةً أنه كالبلورة، وزعم مرةً أنه كالسبيكة، وزعم مرةً أنه غير صورة، وزعم مرةً أنه بشبر نفسه سبعة أشبار. ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام.

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام، وإنما يذهبون في قولهم إنه جسم إلى أنه موجود، ولا يُثبتون البارئ ذا أجزاءٍ مؤتلفة وأبعاض متلاصقة. ويزعمون أن الله على العرش مستوٍ بلا مماسَّة ولا كيف.

والفرقة الثالثة يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسمًا.

ويزعم أصحاب هشام بن سالم الجواليقي أن ربهم على صورة الإنسان، ويُنكرون أن يكون لحمًا ودمًا. ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضًا، وإنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان؛ له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم.

ويزعم أصحاب الفرقة الخامسة أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت، وهو كالمصباح الذي من حيثما جئته يلقاك بأمر واحد.

فهذه المقالات الخطيرة في التشبيه دفعت فريقًا من المسلمين هم المعتزلة إلى أن ينهضوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتنزيه البارئ عن الجسمية والتشبيه. حتى لقد اتهم المعتزلة شيوخَ أهل السنة بأنهم من المشبِّهة.

[٢١] مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١–٣٥.

قال الرازي يُدافع عن أهل السنة: «اعلم أن جماعةً من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين. وهذا خطأ؛ فإنهم مُنزَّهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم لا يتكلَّمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون: آمنا وصدقنا، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شيء.» ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيدًا جدًّا عن التشبيه.

الموجة الثالثة: التشيُّع

قلنا إن الموجة الأولى هي موجة الكفر والإيمان؛ لأنها أول هذه الموجات وأقواها، وإن ما تبعها من مقالات فهو كالروافد لذلك التيار القوي الذي يُسيطر على العقول، ممَّا جعل المسلمين يُكفِّر بعضهم بعضًا. على أن الجمهور اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض في تلك المقالات الخطيرة، وهؤلاء هم أهل السنة، على حين كانت الفرق المختلفة تُمثِّل طوائف المتطرِّفين وأهل اليسار بلغة أهل السياسة.

وإن صحَّت رواية عبد الله بن سبأ، إذ يشك بعض المؤرِّخين في وجوده إطلاقًا، فإنه ومن لفَّ لفَّه من الغُلاة كانوا قومًا اتخذوا من القول بإمامة علي ونسله سبيلًا إلى الطعن في العقيدة الإسلامية؛ ولهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف؛ الغالية، والرافضة، والزيدية.[22]

ولم يذكر الفخر الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين فرقة الشيعة، ولكنه تكلَّم على الروافض، ثم الغلاة، ثم الكيسانية، ثم فرق المشبِّهة.

أمَّا الإسفراييني في «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، فقد ذكرهم تحت عنوان «تفصيل مقالات الروافض وبيان فضائحهم»: والروافض يجمعهم ثلاث فرق؛ الزيدية والإمامية والكيسانية.[23] ثم علَّق الأستاذ الكوثري في هامش الكتاب بأن «الصواب إبدال لفظ الروافض بالشيعة؛ لأن تحت هذا العنوان فِرَقًا لا صلة لهم بالروافض أصلًا.»

---

[22] مقالات الإسلاميين للأشعري، ج١، ص٥.

[23] التبصير في الدين، ص١٥٠ وما بعدها.

ونحن لا نميل إلى جمع هذه الفرق تحت اسم الشيعة كما فعل الأشعري والشهرستاني، وكما تابعهم الأستاذ الكوثري، بل نتفق مع الرازي وأبي المظفر الإسفراييني في تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجمعهم كلهم تحت لفظ الشيعة.

وهذا يقودنا إلى البحث في أصل هذه التسمية، ومتى أُطلقت.

قال ابن خلدون في المقدِّمة: «الشيعة لغةً هم الصحب والأتباع. ويُطلق في عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع عليه وبنيه رضي الله عنهم.» قال: «ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تُفوَّض إلى نظر الأمة، بل يجب تعيين الإمام، وأن عليًّا هو الذي عيَّنه النبي ﷺ.»

قال المقريزي:[٢٤] «فأسباب الخلاف معروفة، وما يدَّعيه كل جيل معلوم، وإلى كل ذلك قد ذهب الناس؛ فمنهم من ادعاها لعلي بن أبي طالب باجتماع القرابة والسابقة والوصية بزعمهم، فإن كان الأمر كذلك فليس لبني أمية في شيء من ذلك دعوى عند أحد من أهل القبلة.» والمؤلِّف هنا يُدافع عن العباسيين ويُهاجم الأمويين، فوصف الخلافة بأنها «وصية»، وأنها بزعمهم.

ذلك أن الراجح أن النبي لم ينُصَّ على خلافة علي بن أبي طالب، وبُويع أبو بكر وعمر وعثمان، على ما هو معروف في التاريخ. ثم أصبح علي رابع الخلفاء الراشدين، ونازعه معاوية، وقتل الخوارجُ عليًّا، وبايع الناس الحسن، ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية، ولمَّا مات معاوية وتولَّى ابن يزيد خرج عليه الحسين في المدينة، وعبد الله بن الزبير في مكة، ثم توجَّه الحسين إلى العراق بعد أن راسله أهلها، ولكنه قُتل في كربلاء.

والمؤكَّد أنه لم تكن هناك شيعة لعلي في أيام أبي بكر وعمر وعثمان. ويشك المؤرِّخون فيما نُسب إلى عبد الله بن سبأ في زمن علي. وتنازل الحسن برضاه، وقَبِل المسلمون ذلك، وتخلَّى أهل العراق عن الحسين، ولم تكن لهم مقالة في الإمامة وما يتبعها.

ونحن نعتقد أن أول تشيُّع صحيح من جهة المذهب، وأساسه القول بإمامة أهل البيت، إنما جاء بعد مقتل الحسين؛ لشعور أهل العراق بالندم لما فعلوه، وتأييد العناصر غير العربية، على الأخص الفرس، للقائلين بالتشيُّع رغبةً منهم في هدم الدولة الأموية، والوصول إلى السلطان.

[٢٤] النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم للمقريزي.

قال صاحب الفخري وهو ممن يميل إلى الشيعة: «ثم ظهر في تلك الأيام (يُريد في خلافة مروان بن الحكم) المختار بن عبيد الثقفي، وكان رجلًا شريفًا في نفسه، عالي الهمة، كريمًا، فدعا إلى محمد بن علي بن أبي طالب وهو المعروف بابن الحنفية. ثم إن المختار قويت شوكته ففتك بقتلة الحسين ... ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعبًا وكان شجاعًا إلى المختار فقتله.»[٢٥]

«والمختار الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي، ودعا إلى محمد ابن الحنفية كان يُقال له كيسان، ويُقال إنه مولًى لعلي بن أبي طالب.»[٢٦]

قال الشهرستاني: «الكيسانية: أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي — رضي الله عنه — وقيل تلميذ للسيد محمد ابن الحنفية، يعتقدون فيه اعتقادًا بالغًا، من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل الباطن، وعلم الآفاق والأنفس.»

ثم ذكر الشهرستاني عقب ذلك فرقة «المختارية» أصحاب المختار بن أبي عبيد: «كان خارجيًّا، ثم صار زبيريًّا، ثم صار شيعيًّا وكيسانيًّا. قال بإمامة محمد ابن الحنفية بعد أمير المؤمنين علي — رضي الله عنهما — لا بل بعد الحسن والحسين، وكان يدعو الناس إليه، ويُظهر أنه من رجاله ودعاته، ويذكر علومًا مزخرفةً ينوطها به.»[٢٧]

والراجح أن المختار هو كيسان، وأن الكيسانية اسم الفرقة التي ساقت الإمامة إلى محمد ابن الحنفية، وأول من دعا إلى ذلك المختار، وذهب بعده آخرون.

قال الإسفراييني: «وأمَّا الكيسانية فهم أتباع محمد بن أبي عبيدة الثقفي الذي قام يطلب ثأر الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتِلَه بكربلاء. وهؤلاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعَين من البدعة؛ أحدهما: تجويز البداء على الله تعالى؛ أي إنه قد يرى رأيًا ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأي الأول. الثاني: قولهم بإمامة محمد ابن الحنفية.»

«ولمَّا وقف محمد ابن الحنفية على دعوة المختار تبرَّأ منه حين وصل إليه أنه من دعاته ورجاله، وتبرَّأ من الضلالات التي ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة والمخاريق المموِّهة.

[٢٥] الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي، مطبعة الموسوعات بمصر، ص١٠٩–١١٠.

[٢٦] مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٦.

[٢٧] المِلَل والنِحل للشهرستاني على هامش الفِصَل لابن حزم، طبعة عبد الرحمن خليفة، ج١، ص١٥٢ وما بعدها.

فمن مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه الديباج، وزيَّنه بأنواع الزينة وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي — رضي الله عنه — وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل. فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول: قاتلوا ولكم الظفر والنصرة، وهذا التابوت محله فيكم محل تابوت بني إسرائيل، وفيه السكينة والتقية، والملائكة من فوقكم ينزلون مددًا لكم. وإنما حمله على الانتساب إلى محمد ابن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه، وامتلاء القلوب بحبه ... وكان السيد الحميري، وكُثير الشاعر من شيعته. قال كُثير فيه:

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه ... همُ الأسباط ليس بهم خفاء
فسِبطٌ سِبْطُ إيمان وبِر ... وسِبْطٌ غيَّبته كربلاء
وسِبْطٌ لا يذوق الموت حتى ... يقودَ الخيلَ يقدمه اللواء
يغيب ولا يُرى فيهم زمانًا ... برضوى عنده عسل وماء

وكان السيد الحميري أيضًا يعتقد أنه لم يمت، وأنه في جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده نضَّاحتان، تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة فيملأ العالم عدلًا كما مُلئ جورًا.»[٢٨]

وهذا هو مذهب الكربية أصحاب أبي كرب الضرير كما جاء في كتب المقالات:

ولمَّا تمَّ للمختار الظفر في حروب كثيرة اغترَّ بنفسه، فأخذ يتكلَّم بأسجاع كأسجاع الكهنة. فلمَّا بلغ خبرُ كهانته إلى محمد ابن الحنفية خاف أن يقع بسببه فتنةٌ في الدين، وهمَّ ليقبض عليه، فلمَّا علم به المختار وخاف على نفسه منه، اختار قتله بحيلة فقال لقومه: المهدي محمد ابن الحنفية وأنا على ولايته. غير أن للمهدي علامةً وهي أن يُضرب عليه بالسيف فلا يحيك فيه. وخاف محمد ابن الحنفية فتوقَّف حيث كان.

ثم إن مصعب بن الزبير بعث إلى المختار عسكرًا قويًّا، فبعث المختار إلى قتالهم أحمد بن شميط أحد قُوَّاده مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم: أُوحي إليَّ أن الظفر يكون لكم. فهُزم ابن شميط فيمن كان معه، فعاد إليه فقال: أين الظفر الذي قد وعدتنا؟ فقال له المختار: هكذا كان قد وعدني ثم «بدا له»، فإن سبحانه وتعالى قال: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ

[٢٨] الشهرستاني، ص١٥٥.

وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، ثم خرج المختار إلى قتال مصعب ورجع مهزومًا إلى الكوفة فقتلوه بها.[٢٩]

قال الشهرستاني: «وفي مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى. والبداء له معانٍ: البداء في العلم، وهو أن يظهر خلاف ما علم. ولا أظن عاقلًا يعتقد هذا الاعتقاد. والبداء في الإرادة: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر: وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك. وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال؛ إمَّا بوحي يوحى إليه، وإمَّا برسالة من قِبَل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله؛ جعله دليلًا على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم. وكان لا يُفرِّق بين النسخ والبداء قال: إذا جاز النسخ في الأحكام، جاز البداء في الأخبار.»

هذه مُجمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرَّق إلى صحتها، وأن كثيرًا منها موضع للتشنيع عليه. ولكن ممَّا لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحًا، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين، وأنه انتسب لمحمد ابن الحنفية وأخذ يدعو له.

وبعد، فسُنة الناس أن يختلفوا في مذاهبهم الدينية والسياسية. وقد أوصى الإسلام باحترام الآراء، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته، ويُوسع صدره لاحترام كل ما يخالف مذهبه، مع اطراح ما يختلقه بعض غلاتها على بعض، لتتحقَّق الوحدة الإسلامية، وخاصةً في هذا العهد الذي يجب أن تتجلَّى فيه هذه الوحدة بأكمل معانيها، وأروع مظاهرها.

الموجة الرابعة: القدرية

قلنا إن الموجة الأولى الكفر والإيمان، فبقي جمهور السلف على الإيمان الصحيح، وغالى الخوارج في تكفير طائفة من المسلمين. وإن الموجة الثانية التشبيه، ونهض جمهور أهل السنة لدفعها، وظهرت هذه الموجة في صور مختلفة خلال العصور المتعاقبة. والموجة الثالثة التشيُّع، رجَّحنا ظهورها بعد مقتل الحسين في كربلاء، وعماد الشيعة القول بإمامة أهل البيت، ثم غلا فيها بعضهم غلوًّا كبيرًا.

---

[٢٩] التبصير في الدين، ص٢٠.

الموجة الرابعة: القدرية، وهي شديدة الصلة بالكفر والإيمان. وقد تأخَّر ظهورها شيئًا لانشغال الأفكار بالسياسة والنزاع بين علي ومعاوية.

والقول بالقدر أسبق من الاعتزال الذي قد نتحدَّث عنه فيما بعد، ولو أنهم اتبعوا القول به.

قال الشهرستاني عند الكلام على واصل بن عطاء رأس المعتزلة:

«إنه كان تلميذ الحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار، وكان في أيام عبد الملك، وهشام بن عبد الملك. واعتزالهم يدور على أربع قواعد؛ القاعدة الثانية القول بالقدر، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي.»[٣٠]

قال الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين عند الكلام على المعتزلة: «اعلم أنهم سبع عشرة فرقة؛ الفرقة الأولى الغيلانية أتباع غيلان الدمشقي، وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والإرجاء. وغيلان هذا هو الذي قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بني مروان.»[٣١]

وقال عبد الرازق الرسعني في مختصر الفَرق بين الفِرق لعبد القاهر البغدادي عند الفصل الثالث (في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية والمعتزلة): «ومنها قولهم إن الله غير خالق لأكساب العباد، ولا لشيء من أعمال الحيوانات. وزعموا أن الناس هم الذين يُقدِّرون أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير. ولأجل هذا القول سمَّاهم المسلمون قدرية. إلى أن قال عند ذكر الواصلية: أتباع واصل بن عطاء الغزال، رأس المعتزلة وداعيتهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي.»[٣٢]

ولمَّا زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر؛ أي بمنزلةٍ بين المنزلتَين؛ طرده الحسن البصري عن مجلسه بهذه البدعة، فانضمَّ إليه جماعة عند سارية من سواري مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد. فقال الناس فيها: «قد اعتزلا قول الأمة.» فسُموا من يومئذٍ معتزلة، فأظهرا بدعتهما هذه، وضمَّا إليها القول بالقدر على رأي معبد الجهني؛ «فقال الناس لواصل إنه مع كفره قدري.»[٣٣]

[٣٠] المِلل والنِّحل للشهرستاني، على هامش كتاب الفِصَل لابن حزم، ج١، ص٥٤، طبعة القاهرة ١٣٤٧هـ.

[٣١] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٤٠.

[٣٢] مختصر الفرق للبغدادي، ص٩٥–٩٧.

[٣٣] المرجع السابق، ص٩٨.

وفتنة القول بالقدر أسبق من الاعتزال الذي ذهب إليه واصل. وقد فصَّل أبو المظفر الإسفراييني هذا الأصل الذي استقى منه المعتزلة مذهبهم، فقال عن واصل بن عطاء إنه: «رأس المعتزلة، وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم؛ وذلك أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا يُضمران بدعة القدرية، ويُخفيانها عن الناس، ولمَّا أظهرا ذلك في أيام الصحابة لم يُتابعهما على ذلك أحد، وصارا مهجورَين بين الناس بذلك السبب إلى أيام الحسن البصري. وكان واصل في غرار من القولَين يختلف إليه الناس، وكان في السر يُضمر اعتقاد معبد وغيلان، وكان يقول بالقدر. والمسلمون كانوا في فُسَّاق أهل الملة على قولَين؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحِّدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح، فاسقون عصاة بما يُقدِمون عليه من المعصية، وإن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تُنافي إيمانًا في قلوبهم. وكان الخوارج يقولون إنهم كفرة مخلَّدون في النار مع الكفار، فخالف واصل القولَين وقال: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وإنه في منزلة بين المنزلتَين. فلمَّا عرف الناس من واصل قوله بالقدر، وكانوا يُكفِّرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فُسَّاق أهل الملة، كانوا يضربون به المثل ويقولون: مع كفره قدري. فصار ذلك مثلًا سائرًا بين الناس يضربونه لكل من جمع بين خصلتَين فاسدتَين.»[٣٤]

من هذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة، وأن واصل بن عطاء مع قوله بالاعتزال كان قدريًّا، وأنه أخذ هذا المذهب عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وهذان بدورهما تأثَّرا بما يذهب إليه أهل الملل الأخرى. قال اللالكائي في شرح السنة: عن الأوزاعي: «أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يُقال له سوسن كان نصرانيًّا فأسلم، ثم تنصَّر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد.»

فالقول بالقدر قديم شاع في أيام الصحابة. قال ابن عباس: «لمَّا كثرت القدرية بالبصرة خربت البصرة. أو لفظ هذا معناه.»[٣٥]

وأورد أبو القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده أن علي بن أبي طالب سأله سائل عن القدر فقال: طريق دقيق لا تمشِ فيه. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: بحر عميق لا تخُض فيه. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر. فقال: سِر خفي لله لا تُفشه. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر. فقال — رضي الله عنه: يا سائل،

---

[٣٤] التبصير في الدين للإسفراييني، ص٤٠–٤١.

[٣٥] التبصير في الدين، ص٥٨.

إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كما شئت؟ فقال: كما شاء. قال: إن الله تعالى يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما شاء؟ فقال: كما شاء. فقال: يا سائل، لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته؟ فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبةً على مشيئته.»[٣٦]

فأنت تلمح خلال هذا الجدل الذي دار بين عليٍّ وبين من يُحاوره البحث عن مسألة القدر من جهة، ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى.

وفي القرآن إشارات كثيرة إلى مسائل سُئل النبي عنها فلم يُجِب، وترك أمرها إلى الله، مثل: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: ٢٠).

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالإقبال على الإسلام وهدم الوثنية، ثم انصرافهم إلى حرب المرتدِّين، والقيام بالفتوحات المختلفة؛ صرفهم عن الخوض في هذه المسائل الدقيقة، فلمَّا استقرَّت الفتوحات وهدأ بال المسلمين، نظروا في هذه المسائل وأشباهها.

وليس بعيدًا أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي أخذا القدرية عن واحد من بعض الملل؛ فمن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرةً في البصرة وما جاورها.

ويُؤيِّد دي بور ما نذهب إليه، فقال: «أول مسألة قام حولها الجدَل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعًا يقولون بالاختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوهها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الإسلامي. وكان هذا البحث متصلًا بالمسيح أولًا، وبالإنسان بعد ذلك.»

«وتقوم إلى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرِّقة على أن طائفةً من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين.»[٣٧]

ويرى الدكتور أحمد أمين غير هذا الرأي، وأن مسألة القدر: «صدرت عن المسلمين أنفسهم، وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريبًا.»[٣٨]

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٥٨.

[٣٧] تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة أبو ريدة، ١٩٣٨، ص٤٩.

[٣٨] راجع ضحى الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ١٩٣٤، ص٣٣٤–٣٤٦.

ورأي الدكتور أحمد أمين وجيه، ولكننا نُرجح أن الكلام في القدر إنما تأثَّر فيه المسلمون بالنصارى؛ لأن الثابت أن أول من تكلَّم فيه هو معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي. وكان غيلان الدمشقي «قبطيًّا قدريًّا لم يتكلَّم أحدٌ قبله في القدر، ودعا إليه إلَّا معبد الجهني، وأخذه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق.»[٣٩]

فأنت ترى أن غيلان كان نصرانيًّا، وأن معبد الجهني أخذ القول بالقدر من سوسن النصراني كما ذكرنا سابقًا.

قال الإسفراييني: «ظهر في أيام المتأخِّرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم. وكان يُنكِر عليهم من كان بقي من الصحابة ... ثم ظهر بعدهم في زمان الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء في القدر، وفي القول بالمنزلة بين المنزلتَين.»[٤٠]

ومن هذا كله يتضح أن القدرية ظهروا في العصر الأُموي قبل عصر هشام بن عبد الملك؛ لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهني الذي قتله الحجاج بعد سنة ثمانين، وقتل هشامُ غيلانَ وأمر بقطع يدَيه ورجلَيه.

وإن ظهورهما كان أسبق من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء، الذي أخذ عنهما القدرية، وأضاف إلى ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتَين.

وخلاصة هذا المذهب أن الله تعالى «حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يُريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئًا ثم يُجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية.»[٤١]

وقد توسَّع المعتزلة بعد ذلك في هذه المسألة، وفرَّعوا عليها كثيرًا من الأبحاث، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال.

الموجة الخامسة: الإرجاء

كانت الموجة الأولى التي سادت المجتمع الإسلامي هي موجة الكفر والإيمان؛ وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد، الذي كان ظاهرةً لم يعهدها الناس من قبل. وما زالت العقول

---

[٣٩] المعارف لابن قتيبة، ص١٦٦.

[٤٠] التبصير، ص١٣، ١٤.

[٤١] الملل والنحل، ص٥٤.

والقلوب تتجه نحو هذا الهدف؛ بعض الناس يُسرف في الإيمان ويعتقد أن من يُخالفه كافر. وظهر الخوارج يُكفِّرون طائفةً من أطهر القوم قلبًا وأصحهم إسلامًا ودينًا. وقال الشيعة إن عليًّا هو الإمام وكفَّروا غيره.

وظهرت طائفة القدرية الذين يقولون بأن للإنسان قدرة، وهو بحث في العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والإيمان.

وفي غمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم إلى القول بأن الإيمان القلبي شيء، والعمل الظاهر شيء آخر؛ وبذلك فصلوا الإيمان عن العمل وأخَّروه عنه، أو أرجئوه، فسُمُّوا المرجئة.

قال أبو المظفر الإسفراييني في تفصيل مقالات المرجئة وبيان فضائحهم: وجملة المرجئة ثلاث فرق يقولون بالإرجاء في الإيمان.[٤٢]

ويرى جولدزيهر في كتاب «مذاهب الإسلام» أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التي قام بها الشيعة والخوارج ضد بني أمية، فبثت دعوةً خلاصتها وجوب الخضوع لسلطة الأمويين، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير إلى يوم الدين. فالإرجاء هو التأجيل.

ومن الجائز أن بني أمية نهضوا للدفاع عن أنفسهم، وتخلَّصوا من تهمة تكفيرهم بهذه المقالة، وهي الإرجاء.

غير أننا لا نميل كثيرًا إلى الأخذ بهذا التفسير السياسي، ولو أن عليه مسحةً من الصواب؛ لأن بعض المؤرِّخين ينسبون الإرجاء إلى محمد ابن الحنفية، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعوى الدفاع عن أنفسهم من هجمات الشيعة والخوارج، ومحمد ابن الحنفية — كما تعلم — من الشيعة؟!

قال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضي عياض:[٤٣] إن محمد ابن الحنفية كان أول المرجئة، وله فيه تصنيف.

وكما نسبوا الإرجاء إلى الشيعة، نسبوه أيضًا إلى أهل السنة. قال الشهرستاني في الملل والنحل بصدد الكلام عن غسان المرجئ: «إن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله مثل مذهبه، ويعده من المرجئة، ولعله كذب. ولعمري كان يُقال لأبي حنيفة

---

[٤٢] التبصير في الدين للإسفراييني، ص٥٩.

[٤٣] ج٢، ص٣٣.

وأصحابه: مرجئة السنة. وعدَّه كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة. ولعل السبب في أنه كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يُؤخِّر العمل عن الإيمان. والرجل مع تحرُّجه في العمل كيف يُفتي بترك العمل؟ وله سبب آخر: وهو أنه كان يُخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يُلقِّبون كل من خالفهم في القدر مرجئًا، وكذلك الوعيدية من الخوارج؛ فلا يبعد أن يكون اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج. والله أعلم.»[٤٤]

وأغرب من ذلك أن فريقًا من المرجئة وافقوا القدرية في القول بالقدر، ممَّا ينقض كلام الشهرستاني السابق من أن المعتزلة كانوا يُلقِّبون كل من خالفهم في القدر مرجئًا، وهؤلاء مثل «غيلان الدمشقي، وأبي شمر المرجئ، ومحمد بن شبيب المصري. وهؤلاء داخلون في قول النبي ﷺ: «إن القدرية والمرجئة لُعنتا على لسان سبعين نبيًّا.» فيستحقون اللعن من جهتَين؛ من جهة القول بالإرجاء، ومن جهة القول بالقدر».

فنحن نرى أن المرجئة انحازوا إلى كل فرقة موجودة؛ إلى أهل السنة، وإلى الشيعة، وإلى القدرية الذين تحوَّلوا فيما بعدُ إلى المعتزلة.

ومن الطبيعي أن يُخالفهم الخوارج، لأن مقالتَيهم متعارضتان؛ فالخوارج يُغالون في تكفير من يرتكب أي معصية، بل لقد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجئة، وأول من سمَّى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي في بعض الروايات. وما حكاه الشهرستاني من نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام.

وهذا يقتضي منا بيان حقيقة الإرجاء.

الإرجاء في اللغة التأخير، أرجأه أي أمهله وأخَّره.

وقال الشهرستاني: إن للإرجاء معنًى ثانيًا هو إعطاء الرجاء. ثم قال: «أمَّا إطلاق المرجئة على الجماعة (يُريد فرقة المرجئة) بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يُؤخِّرون العمل عن النية والقصد.»

وقال صاحب المصباح المنير: «المرجئة طائفة يُرجئون الأعمال، أي يُؤخِّرونها، فلا يُرتِّبون عليها ثوابًا ولا عقابًا، بل يقولون: المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات، والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصي.»

---

[٤٤] الشهرستاني، ج١، ص١٤٧.

قال الإسفراييني: «وإنما سُموا مرجئةً لأنهم يُؤخِّرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون: لا تضر المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر.»[٤٥]

وقال الشهرستاني: «وأمَّا بالمعنى الثاني (أي إعطاء الرجاء) فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.»

«وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يُقضى عليه بحكمٍ ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار. فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان.»

«وقيل: الإرجاء تأخير عليٍّ — رضي الله عنه — عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان.»

ويذهب نشوان الحميري في «الحور العين» إلى أن المرجئة من الرجاء، فيقول: وسُميت المرجية مرجيةً لأنهم يُرجون أمر أهل الكبائر من أهل محمد إلى الله تعالى، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٦).[٤٦]

«والمرجئة أصناف أربعة؛ مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة.»

أمَّا صاحب مختصر الفَرق بين الفِرق فجعل المرجئة ثلاثة أصناف؛ «صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر، وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال، والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدر.»[٤٧]

فلم يذكر الرسعني في المختصر مرجئة الخوارج.

وأكبر الظن أن الخوارج لم يكونوا من المرجئة على ما سبق أن ذكرناه.

ولم تذكر كتب المقالات إلَّا فرق المرجئة الخالصة، ما عدا الشهرستاني الذي ذكر طرفًا منهم. وهم جميعًا متفقون على أنها خمس:

(١) أتباع يونس بن عون، وهم يقولون: إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان.

---

[٤٥] التبصير، ص٦٠.

[٤٦] الحور العين لنشوان الحميري، طبعة السعادة، ١٠٤٨، ص٢٠٣.

[٤٧] مختصر الفَرق بين الفِرق للرسعني، ص١٢٢.

(٢) أتباع غسان المرجئ، وهم يقولون: إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان. وكل قسم من الإيمان فهو إيمان.

(٣) أصحاب أبي معاذ التومني، وهم يزعمون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما، وأن الله تعالى لا يُعذِّب الفاسقين من هذه الأمة.

(٤) أتباع ثوبان، وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلًا.[٤٨] وهم يقولون: الإيمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شيء بقدر وجوده في العقل.[٤٩]

(٥) أصحاب بشر المريسي، ومرجئة بغداد من أتباعه، وكان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان.

قال ابن الراوندي: «وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتَين، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذنبي المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، ولم يكن للناس إلَّا ثلاثة أقاويل؛ أحدها قول الخوارج في الإكفار، والثاني قول المرجئة، والثالث قول الحسن في النفاق … وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفرَّدت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فِسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة وحدها: هو مع فِسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فِسقه وفجوره فاسق.»[٥٠]

فلا شك أن المرجئة أسبق من المعتزلة، وقد وقفوا من مسألة الإيمان والكفر موقفًا فريدًا؛ فهم يحكمون على التصديق دون العمل، ويقولون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

وهذا يُخالف رأي أهل السنة، قال البخاري في كتاب الإيمان: «وهو قول وفعل، ويزيد وينقص، قال تعالى:﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ٤).»

قال الكرماني في شرحه على البخاري: «قالوا الإيمان يزيد وينقص ولم يقولوا الإسلام يزيد وينقص. قال: وقال سفيان بن عيينة: الإيمان قول وفعل، يزيد وينقص، فقال له

[٤٨] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي.

[٤٩] التبصير في الدين، ص٦١.

[٥٠] الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط المعتزلي، ص١٦١–١٦٦.

أخوه إبراهيم: لا تقل ينقص. فغضب وقال: اسكت يا صبي! بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء!»

قال الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: «وأمَّا مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب فهو أنَّا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفُسَّاق، لكنا لا نقطع على شخص مُعيَّن من الفُسَّاق بأن الله لا بد وأن يعفو عنه.»

نظرية المعرفة عند بعض فلاسفة المسلمين

(١) إخوان الصفا

إخوان الصفا جماعة سرية، اعتنقوا مذهبًا سياسيًّا خاصًّا، ويقال إنهم من الباطنية، وأرادوا تغليب مذهبهم السياسي والفلسفي. ألَّفوا رسائل بلغت خمسين أو إحدى وخمسين رسالةً طُبعت في مصر في أربعة أجزاء. ومذهبهم الفلسفي خليط من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والتعاليم الإسلامية.

ولن نبحث في فلسفتهم إلَّا من ناحية خاصة هي نظرية المعرفة، ولن نبحث في هذه النظرية إلَّا ناحيةً خاصةً منها، وهي أصل المعرفة أفطرية هي أم مكتسبة، أم فطرية ومكتسبة معًا؟

ولا تزال هذه المشكلة قائمةً منذ القديم حتى الآن؛ فأفلاطون من أنصار الفطرة، وأرسطو من أنصار الاكتساب. ثم نجد ديكارت في الفلسفة الحديثة من القائلين بالفطرة على نحو آخر يُخالف ما قال به أفلاطون، على حين أن المدرسة الإنجليزية تقول بالاكتساب، على الأخص لوك وهيوم.

ونعود إلى إخوان الصفا فنقول: إن المعرفة عندهم كلها مكتسبة، وليست فطرية. وأصل المعرفة هي الحواس. ثم هاجموا القائلين بالفطرة بأن «المعقولات التي هي في أوائل العقول ليست شيئًا سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (النحل: ٧٨).[١]

---

[١] ج٣، ص٣٩٢.

والمقصود بالمعقولات الموجودةِ في أوائل العقول المعرفةُ البديهية، مثل الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وكثيرون من الفلاسفة والمناطقة يعتبرون أن هذه البديهيات فطرية في النفس لا يكتسبها المرء.

وقد رأينا كيف ردَّ إخوان الصفا هذه الأوليات إلى المحسوسات، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل ناقشوا رأي القائلين بأن المعرفة «مركوزة» في النفس اعتمادًا على مذهب أفلاطون بما يأتي، «وليس الأمر كما ظنوا، وإنما أراد أفلاطون بقوله إن العلم تذكُّر أن النفس علَّامة بالقوة، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علَّامةً بالفعل، فسُمي العلم تذكُّرًا. ثم إن طريق التعاليم هي الحواس، ثم العقل، ثم البرهان.»[٢]

وأصحاب رسائل إخوان الصفا مخطئون في فهم أفلاطون؛ لأن معنى جملته المشهورة «العلم تذكُّر والجهل نسيان» أن النفس كانت تعيش مع الآلهة في عالم المُثُل، فعندها معرفة بكل شيء. ولمَّا اتصلت النفس بالجسد نسيت، فإذا انكشف عنها ستار المعرفة، فإنها لا تكسب جديدًا، بل تتذكَّر ما كانت تعرفه في عالم المُثُل قبل اتصالها بالجسد. ومن أدلة أفلاطون على فطرة المعرفة أن الطفل يستطيع بالنظر إلى نفسه أن يكشف البراهين الهندسية، دون حاجة إلى معلِّم.

على العكس من ذلك، يعتقد إخوان الصفا أن النفس خالية من كل معرفة، وفي ذلك يقولون: «واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقيٍّ لم يُكتب فيه شيء، فإذا كُتب فيه شيء حقًّا أم باطلًا فقد شغل المكان ومنع أن يُكتب فيه شيء آخر، ويصعب حكُّه ومحوه.»[٣]

هذا المذهب شبيه بمذهب لوك الفيلسوف الإنجليزي الذي يعتبر أن أصل المعرفة الحواس، وأنه «لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس».

وقد أخذ إخوان الصفا بهذه النظرية لحاجتهم إليها في تغليب مذهبهم الفلسفي والسياسي، وإقناع الناس بآرائهم. ولا يخفى أن الجمهور كان يعتنق مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك الوقت. وقد هاجمهم إخوان الصفا مهاجمةً عنيفةً فقالوا: «فينبغي لك أيها الأخ ألَّا تشتغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا منذ الصبا آراءً فاسدةً وعاداتٍ

[٢] ج٣، ص٣٩٣.

[٣] ج٤، ص١١٤.

رديئة.»[٤] وهذه الإشارة تستقيم مع مذهبهم في المعرفة؛ لأن مشايخ أهل السنة اكتسبوا المعتقدات الفاسدة في نظرهم بالتعليم في الصغر، وتستطيع جماعتهم أن تنشر تعاليمهم وآراءهم بطريقة من طرق التعليم.

وعندهم أن السبيل لكسب المعلومات يكون بثلاثة طرق؛ «الأول»: الحواس الخمس التي بها تدرك الأمور الحاضرة في الزمان والمكان. و«الثاني»: استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوان، يفهم بها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جميعًا. و«الثالث»: طريق الكتابة والقراءة، يفهم بها الإنسان معاني الكلمات واللغات والأقاويل بالنظر فيها.[٥]

والاعتياد الذي يستند إلى المداومة والنظر ممَّا يُؤكِّد المعرفة، ويُؤدِّي إلى رسوخ الأخلاق. وفي ذلك يقولون: «اعلم بأن العادات الجارية بالمداومة فيها تقوى الأخلاق المشاكلة لها، كما أن النظر في العلوم والمداومة على البحث فيها، والدرس لها، والمذاكرة فيها، يُقوِّي الحذق بها، والرسوخ فيها …»[٦]

والمحاكاة الناشئة عن الاختلاط من وسائل نقل الأفكار، وطبع المعتقدات في النفوس. والمثال في ذلك أن كثيرًا من الصبيان إذا نشئوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربَّوا معهم؛ تطبَّعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم. وعلى هذا القياس يجري حكم سائر الأخلاق والسجايا التي ينطبع عليها الصبيان منذ الصغر إمَّا بأخلاق الآباء والأمهات … أو المعلمين والأستاذين المخالطين لهم في تصاريف أحوالهم.[٧]

والمحاكاة تسري من الكبير إلى الصغير، ومن العالم إلى الجاهل، ولذلك كانت للخواص والعلماء تقليدًا وقولًا، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليمًا وتلقينًا.[٨]

ومن طرق كسب المعرفة أن تُؤخذ عن معلِّم؛ لأن للمعرفة شرائط «ليس في وسع كل إنسان معرفتها في أول مرئياته؛ ومن أجل هذا يحتاج كل إنسان إلى معلِّم أو مؤدِّب أو أستاذ، في تعلُّمه وتخلُّقه وأقاويله واعتقاده وأعماله وصنائعه.»[٩]

---

[٤] ج٤، ص١١٤.

[٥] ج٣، ص٣٨٤.

[٦] ج١، ص٢٣٦.

[٧] ج١، ص٢٣٦.

[٨] ج٣، ص٤٢٣.

[٩] ج٤، ص١٨.

فطن إخوان الصفا إلى قيمة المعلِّم وضرورته في تلقين العلوم والمعارف، ولكنهم اشترطوا في المعلِّم شروطًا تتلاءم مع مذهبهم، وتخدم أغراضهم السياسية، وتتفق مع الغاية من نشر دعوتهم فقالوا: «واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضًا أن يتفق لك معلِّم ذكي جيد الطبع، حسن الخلق، صافي الذهن، محب للعلم، طالب للحق، غير متعصِّب لمذهب من المذاهب.»[١٠]

ولا تتفق هذه الشروط إلَّا في جماعتهم كما صرَّحوا بذلك قائلين: «ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلِّمون والمؤدِّبون والأستاذون للبشر كلهم، ومعلِّمو أصحاب النواميس هم الملائكة، ومعلِّم الملائكة هو النفس الكلية، ومعلِّمها العقل الفعَّال، والله تعالى معلِّم الكل.»[١١]

هذه كلها وسائل تُساعد على كسب المعرفة. أمَّا النفس الجزئية فهي كالورق الأبيض كما ذكروا من قبل. والنفس جوهر مخالف للجسد. والعلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد.[١٢]

فالنفس تقبل صور المعلومات من المحسوسات والمعقولات في ذاتها وتُصوِّرها بفكرها، وتحفظها بالقوة الحافظة من غير أن تخلط بعضها ببعض.[١٣]

والأنفس الجزئية علَّامة بالقوة؛ فكل نفس جزئية تكون أكثر معلومات وأحكم مصنوعات فهي أقرب إلى النفس الكلية لقرب نسبتها إليها. والنفس الكلية الفلكية علَّامة بالفعل.[١٤]

والخلاصة أن رأي إخوان الصفا في نظرية المعرفة واضح. فعندهم أن المعرفة كلها مكتسبة، ورتَّبوا بناءً على ذلك الوسائل المؤدِّية إلى تحصيلها، والتي تستقيم مع مذهبهم وتخدم غايتهم.

---

[١٠] ج٤، ص١١٤.

[١١] ج٤، ص١٨.

[١٢] ج٣، ص٢٦، ٤٤.

[١٣] ج٣، ص٣٠.

[١٤] ج١، ص٣١٩.

(٢) الغزالي

ذكرنا نظرية المعرفة عند إخوان الصفا، وهم فريق من الفلاسفة أرادوا أن يُقرِّبوا الفلسفة إلى أذهان الجمهور. وانتهينا من النظر في رسائلهم إلى أن الرأي عندهم أن المعرفة مكتسبة وليست فطرية. ثم ذكرنا طرقًا من الوسائل التي يرونها مُؤدِّيةً إلى كسب المعرفة.

ونذكر الآن رأي الغزالي في المعرفة. وقد وقع الاختيار على أبي حامد الغزالي دون غيره؛ لأنه يُمثِّل طائفة المتصوِّفة.

وحُجة الإسلام الغزالي من أعلام المسلمين وأئمة فقهائهم، تستطيع أن تعتبره فقيهًا، وله في أصول الفقه كتاب «المستصفى» يُعتبر عمدةً في هذا الباب. وتستطيع أن تعده من الأشاعرة وهم فريق من علماء الكلام. غير أن ما يجعلنا نضعه في قائمة المتصوِّفة أنه هو نفسه اعتبر نفسه متصوِّفًا؛ وذلك في كتابه «المنقذ من الضلال» الذي سجَّل فيه تاريخ حياته ذاكرًا أنه طاف بجميع المذاهب في علم الكلام والفلسفة، فلمَّا لم يجد فيها بغيته، انصرف عنها إلى التصوُّف.

وقد اعتنق الغزالي مذهب التصوُّف عن روية وتفكير، لا عن اتباع وتقليد؛ فالغزالي يُمثِّل عصر ازدهار التصوُّف. أمَّا متأخِّرو المتصوِّفة، بل وبعض المتصوِّفة في عصر الغزالي، فقد زعموا أن الانصراف عن الدنيا أصلًا، والابتعاد عن التحصيل سواء في ذلك تحصيل العلم أو تحصيل المعاش، ثم الإقبال على ذكر الله في الخلوات أو الحلقات التي يعقدونها في مجالسهم؛ كل هذا يوصل إلى معرفة الله. ولكن الغزالي يقول بصراحة طاعنًا في هذه الطريقة: «وجانب العمل متفق عليه من الصوفية، فهو محو الصفات الردية، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة، ولكن جانب العلم مختلف فيه؛ فإن الصوفية لم يحرصوا على تحصيل المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل همة على الله. وأمَّا النظار فلم يُنكروا وجود هذا الطريق وإفضاءه إلى المقصد، ولكن استوعروا هذا الطريق … فالاشتغال بتحصيل العلوم أولى؛ فإنه يسوق إلى المقصود سياقةً موثوقًا بها.»[١٥]

وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع، المبدع، الحق، الواحد. وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قاله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل

[١٥] ميزان العمل، ص٣٤.

مسلم.» وهذا العلم لا ينفي سائر العلوم، بل لا يحصل إلَّا بمقدِّمات كثيرة لا تنتظم إلَّا من علوم شتَّى.[16] وهذه المقدِّمات التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو. ومن الآلات علم كتابة الخط.[17]

وإلى جانب ذلك فالعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة، فإنه وصف كمال الله سبحانه. وتُعرف فضيلة العلم بثمرته، وهي القرب من الله تعالى. أمَّا فضيلة العلم في الدنيا فالعز، والوقار، ونفوذ الحكم على الملوك، ولزوم الاحترام في الطباع.[18]

والعلم الذي هو فرض عين على كل مسلم اعتقاد وفعل وترك؛ أي اعتقادٌ بالله، وفعل بما أمر الله، وترك لما نهى عنه.

والعلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا؛ كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، والحساب فإنه ضروريٌّ للمعاملات، وقسمة الوصايا، والمواريث.[19]

فالغزالي يُقسِّم العلم إلى فرض عين وفرض كفاية، وهذا التقسيم لم يكن معروفًا عند الفقهاء في صدر الإسلام، ولا في المائة الثانية أو الثالثة، ولكنه أصبح تقسيمًا مقبولًا بعد القرن الخامس.

والمهم عندنا أن نتبيَّن رأي الغزالي في تحصيل العلوم، ومنه نستخلص رأيه في نظرية المعرفة. والطريق إلى تحصيل العلوم على وجهين:

(١) التعليم الإنساني: وهو التحصيل بالتعليم من خارج.
(٢) التعليم الرباني: وهو الاشتغال بالتفكُّر من داخل.

والتعلُّم الإنساني واضح لا إشكال فيه. أمَّا التفكير فهو «استفادة النفس من النفس الكلي. والنفس الكلي أشد تأثيرًا وأقوى تعليمًا من جميع العلماء والفضلاء.»[20] إلى أن قال: «والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض، والتعلُّم هو إخراجه من

---

[16] الرسالة اللدنية، ص٢٤، ٢٥.
[17] الإحياء، ج١ ص٢٥.
[18] الإحياء، ج١، ص١١.
[19] الرسالة اللدنية، ص٤٨.
[20] الرسالة اللدنية، ص٣٩.

القوة إلى الفعل.» هذا المذهب في غاية الأهمية؛ لأنه يُوضِّح لنا أن المعرفة فطرية، مركوزة في النفس. وليس ما يقوله الغزالي مبتكرًا؛ فهذا مذهب ابن سينا أخذه عن الأفلاطونية الحديثة.

وقد مزج الغزالي هذه الآراء الفلسفية بما يقوله المتصوِّفة وبما لا يخرج عن ذلك، وإنما بأسلوب آخر: «وقال قوم من المتصوِّفة إن للقلب عينًا كما للجسد. فيرى الظواهرَ بالعين الظاهرة، ويرى الحقائقَ بعين العقل.»[٢١]

«والإنسان لا يقدر أن يتعلَّم جميع الأشياء والكليات وجميع العلوم، بل يتعلَّم شيئًا، ويستخرج بالتفكُّر شيئًا. وإذا انفتح باب الفكر على النفس علمت كيفية طريق التفكير، وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب.»[٢٢]

وهذا المذهب في اكتساب المعرفة عن طريق الحس أولًا، ثم بالفكر والقياس والحدس، هو مذهب ابن سينا كما هو موجود في الشفاء والنجاة وغيرهما من الكتب.

أمَّا التعليم الرباني فعلى وجهَين؛ إلقاء الوحي بأن يُقْبِلَ الله تعالى على تلك النفس إقبالًا كليًّا، وينظر إليها نظرًا إلهيًّا، ويصير العقل الكلي كالمعلِّم، والنفس القدسية كالمتعلِّم، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس من غير تعلُّم وتفكُّر.

والوجه الثاني الإلهام، وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقَبولها، وقوة استعدادها. والعلم الذي يحصل عن الإلهام يُسمَّى علمًا لَدُنِّيًّا، وهو يكون لأهل النبوة والولاية.[٢٣]

ويحصل العلم اللدني باتباع الطرق الآتية:

(١) تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها.

(٢) الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة.

(٣) التفكُّر، فإن النفس إذا تعلَّمت وارتاضت بالعلم، ثم تفكَّرت في معلوماتها بشروط التفكُّر؛ ينفتح عليها باب الغيب.[٢٤]

---

[٢١] الرسالة اللدنية، ص٣٠.

[٢٢] الرسالة اللدنية، ص٤٠ و٤١.

[٢٣] الرسالة اللدنية، ص٤١، ٤٤.

[٢٤] الرسالة اللدنية، ص٤٨.

والغزالي قد لجأ إلى القول بالعلم اللدني لتفسير نظرية النبوة. وللفلاسفة طريقة أخرى في تفسير النبوة ليس هنا مجال ذكرها. ولا يكتفي الغزالي بالإيمان بالنبوة واتصالها بالله، ولكنه يُضيف إلى ذلك الإيمان بالولاية وهي درجة أقل من النبوة. ولا نشك في أنه آمن بهذه النظرية، إلَّا لأنه هو نفسه كان يعتقد في نفسه الولاية.

وخلاصة مذهب الغزالي في طريق تحصيل المعرفة أن «الأَولى أن يُقدم طريق التعليم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم. فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ... فلا بأس بعده أن يُؤْثِر الاعتزال عن هذا الخلق، والإعراض عن الدنيا، والتجرُّد لله.»[٢٥] وهذا الرأي هو صورة من حياة الغزالي؛ لأنه لم يطمئن إلى المعرفة إلَّا في آخر حياته بعد أن اشتغل بتحصيل العلوم.

فالمعرفة عند الغزالي فطرية في النفس، ولا بد في تحصيلها من التعلُّم أولًا، ثم التفكر ثانيًا.

(٣) ابن سينا

وُلد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠هـ، وتُوفي عام ٤٢٨هـ بهمذان وقيل بأصبهان. وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الغزالي في «المنقذ من الضلال». هذه السيرة المكتوبة بأقلام أصحابها تُعتبر مرجعًا هامًّا في التاريخ خصوصًا من الناحية النفسية.

ونُريد أن نعرض لناحية من نواحي فلسفته، هي نظرية المعرفة، تتمةً للبحث الذي بدأناه. فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة، وأمَّا «المعقولات التي هي في أوائل العقول فليست شيئًا سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس».

ويرى ابن سينا غير هذا الرأي، بل يذهب إلى النقيض؛ أي إن المعرفة فطرية، على الأخص الأوليات. وفي ذلك يقول: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلَّا ذواتها» ... إلى أن قال: «وجب أن يُصدِّق بها الذهن ابتداءً بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر أن هذا ممَّا استُفيد في الحال. بل يظن الإنسان أنه دائمًا كان عالمًا به. ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء، وهذا غير مستفاد من

[٢٥] ميزان العمل، ص٣٨.

حِس، ولا استقراء، ولا شيء آخر. نعم قد يمكن أن يُفيده الحس تصوُّرًا للكل، وللأعظم، وللجزء. وأمَّا التصديق بهذه القضية (يُريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جِبِلَّته.»[٢٦]

وعقد ابن سينا فصلًا في «شرح ألفاظ يجب التنبيه لمعانيها» منها: العلم، والعقل، والذهن، والذكاء، والحدس. قال في تعريف العقل: «اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعًا بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين. وقد يُقال لتصوُّر الماهية بذاتها بلا تحديدها كتصوُّر المبادئ الأولى للحد.»[٢٧] وسيأتي تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد.

ومن البراهين التي يسوقها ابن سينا على أن هذه المعقولات فطرية، ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة، أن النفس الناطقة، وبها يُسمَّى الإنسان ناطقًا، هذه القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلًا كان أو بالغًا، مجنونًا كان أو عاقلًا، مريضًا كان أو سليمًا. فأول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات هي المسمَّاة بداية العقول والآراء العالية؛ أعني المعاني المتحققة بغير حاجة إلى قياس وتعلُّم. إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة إلى تقدُّم علم وقياس؛ لوصل الأمر إلى ما لا يتناهى، وذلك محال. وظاهر أن من المعقولات معقولات أُوَل لا تحتاج إلى قياس وتعلُّم في أن تكون معقولات.[٢٨]

ونظَم ابن سينا الرأي الذي نحن بصدده في القصيدة المزدوجة في المنطق حيث قال:

وبعضها مقدِّمات العقلِ　　كالقول إن الجزء دون الكلِّ
حصولها لعقلنا بالفطرة　　لا يمكن التشكيك فيه الفكرة[٢٩]

هذه المعقولات الموجودة في أوائل العقول بالفطرة دون حاجة إلى تعلُّم، يختص بها عقلان من العقول الأربعة التي يُقسِّم ابن سينا العقل إليها، وهي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

فالعقل الهيولاني: تشبيه له بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقَبولها، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم.

---

[٢٦] النجاة، ج١، ص١٠١.

[٢٧] النجاة، ج١، ص١٣٧.

[٢٨] رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس جوهر، حيدر آباد، ١٣٥٣هـ، ص٥.

[٢٩] منطق الشرقيين، ص١٤.

والعقل بالملكة: يُسمَّى كذلك عندما تحصل المعقولات الأولى بالفعل، وبذلك يكون العقل الهيولاني قوة، والعقل بالملكة فعلًا.

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة، ويكون ذلك بالفكر والحدس.

والعقل المستفاد هو حضور تلك المعقولات بالفعل للنفس، أو أن يحصل للمرء المعقول بالفعل مُشاهدًا متمثلًا في الذهن.[٣٠]

وأُحب أن أُثبت هنا نصَّ ما ذكره الرازي في لُباب الإشارات عن هذه العقول زيادةً في التحقيق والتأكيد: «إشارة: النفس الإنسانية لها قوتان؛ عاملة، وهي القوة التي باعتبارها يُدبر البدن. وعاقلة، ولها مراتب؛ فأولها: كونها مستعدةً لقَبول الصور العقلية، وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني. وثانيها: أن تحصل فيها التصوُّرات والتصديقات البديهية، وهي العقل بالملكة. وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب. وثالثها: أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية، إلَّا أن تلك الصور لا تكون حاضرةً بالفعل. ورابعها، أن تكون تلك الصورة حاضرةً بالفعل، ينظر إليها صاحبها، وهي العقل المستفاد.»[٣١]

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقًا في فهم ابن سينا، ولهذا نُثبت ما ذكره في رسالته ونُناقشه بعد ذلك. قال: «فالنفس تنتزع المعقولات المجرَّدة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولاني، ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الأولى، وما تستخرجه من المعقولات الثانية، ولكن العقل الذي تُشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد.»[٣٢]

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتي:

(١) قوله إن النفس تنتزع المعقولات المجرَّدة بواسطة العقل الهيولاني؛ إذ إن رأي ابن سينا أن العقل الهيولاني هو الاستعداد لقَبول الصور العقلية، ولا يتم هذا الانتزاع إلَّا بالعقل المستفاد، وله سبيل آخر نذكره فيما بعد.

[٣٠] إشارات ابن سينا، شرح الطوسي والرازي، المطبعة الخيرية، ص١٥٤–١٦٠.

[٣١] لباب الإشارات للرازي، مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ، ص١٧.

[٣٢] أفلاطون إلى ابن سينا، الدكتور جميل صليبا، دمشق، الطبعة الثانية.

(٢) والخطأ الثاني قوله: «تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الأولى»، وهذا التنظيم لم يقُل به ابن سينا. ثم لم يُبيِّن لنا الدكتور صليبا هل المعقولات الأولى مكتسبة أم فطرية؟

(٣) والخطأ الثالث قوله: «ولكن العقل الذي تُشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد»؛ ذلك أن ابن سينا يرى أن الإشراق يكون في العقول الأربعة، ولكن منه إشراق بعيد، ومنه إشراق قريب. وفي ذلك ينص الرازي في اللباب: «القوة على هذا الاتصال منها بعيدة، وهو العقل الهيولاني، ومنها قوة كاسبة، وهي العقل بالملكة. ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكِّنة وهي المسمَّاة بالعقل بالفعل. وأمَّا الاتصال التام فهو العقل المستفاد.»[٣٣]

هذه الإشارة ممَّا هذَّب فيه الإمام الرازي كتاب الإشارات. أمَّا الإشارة الأصلية فقد جرت كما يأتي: «هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهيولاني، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكِّنة وهي المسمَّاة بالعقل بالفعل.»[٣٤]

فابن سينا وقف في إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل، على حين يرى الرازي أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد.

ونعود إلى تحقيق البحث الذي نحن بصدده وهو: أيكتسب الإنسان المعقولات الأولى عن المحسوسات، أم هي موجودة بالفطرة؟ وإذا كانت فطريةً فمن أين جاءت؟

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن «المعاني الكلية الأولية المتعلِّقة بما حصلت في النفس، فإمَّا أن تحصل بتصفُّح الجزئيات، أو بفيض يتصل بها علويٌّ عن طريق الإلهام. ولكن المعاني الكلية الأولية لو كانت مستفادةً باستقراء الجزئيات لما كانت بها ثقة، بل وما كانت كليات بالحقيقة.»[٣٥]

فنحن نرى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث، ووجد أن الوصول إلى المعاني الكلية الأولية، سواء أكانت المبادئ الأولى للبراهين، أم للحد كما ذكرنا في تعريف

---

[٣٣] لباب الإشارات، ص٧٩.

[٣٤] الإشارات، ص١٦٠.

[٣٥] رسالة في السعادة، ص١٣.

العقل، تكون بطريقَين؛ الأول: تصفُّح الجزئيات وهو استقراء المحسوسات، والثاني: الفيض العلوي وطريق الاتصال. ثم أنكر ابن سينا طريق الحواس، وآثر طريق الفيض. ودليله على ذلك الثقة الحاصلة في الأوليات، وأن هذه الثقة فيها هي الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسنا، بل من جوهر خارج عنه؛ إذ «من البيِّن أن هذه المعاني هي في غاية الصحة والثقة، وهي علة الثقة لغيرها، فإذن حصولها بفيض عُلوي، ونور إلهي يتصل بها، فيُخرجها من حدِّ القوة إلى حدِّ الفعل. وبالاتحاد بالفيض يعقل.»[36]

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعاني الكلية وجودًا حقيقيًّا خارجًا عنا، تكتسبها النفس بالاتصال، أن الصور العقلية تُنسى بعد إدراكها، فأين تذهب؟ فإن قيل إن هناك شيئًا كالخزانة تُحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها، فهذا محال؛ «لأن النفس جوهر مجرَّد، فلا يمكن أن ينقسم إلى قسمَين يكون أحدهما مدركًا والثاني خزانة؛ فلم يبقَ إلَّا أن يُقال إن ها هنا شيئًا خارجًا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال؛ ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد».

هذا الاتصال يكون بالعقل الفعَّال.

وجملة القول — كما يقول الطوسي في شرح الإشارات: «إنا إذا علمنا شيئًا؛ فقد حصلت حقيقته فينا. فإذا غبنا عن ذلك المعلوم؛ استحال أن تكون حقيقته باقيةً فينا؛ إذ لا معنى للعلم إلَّا حصول تلك الصورة في النفس. فمتى كانت تلك الصور باقيةً في النفس؛ استحال ألَّا تكون النفس شاعرةً بها. ثم إن تلك الصور إمَّا أن تكون متحفِّظةً في قوة أخرى، وهي خزانة لأنفسنا، وهذا محال؛ لأن تلك الخزانة إن كانت موجودةً في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودةً في أنفسنا، فيعود المحال. وإن لم يكن موجودًا في نفوسنا؛ فهو موجود مباين لنفوسنا، ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به. وذلك الشيء يجب أن يكون عقلًا بالفعل، وهو العقل الفعَّال.»[37]

(٤) نظرية المعرفة عند الفارابي

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، نسبةً إلى مدينة فاراب، وهي إحدى مدن الترك فيما وراء النهر. فيلسوف المسلمين، والمعلِّم الثاني، فهو إلى فلاسفة

[36] رسالة في السعادة، ص١٣.

[37] الإشارات، ص١٥٩، ١٦٠.

الإسلام كما كان أرسطو — المعلِّم الأول — إلى فلاسفة اليونان. سُئل الفارابي: من أعلم أنت أم أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامِذته.

يقصُّ علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه، إلى أن وقع إليه كتاب الفارابي «تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة»، فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو. فهذه شهادة ابن سينا — وهو الفيلسوف صاحب الصدارة في الفلسفة — للمعلِّم الثاني الفارابي.

تُوفِّيَ عام ٣٣٩ﻫ في دمشق في صُحبة سيف الدولة الحمْداني الذي أكرمه، وعرف موضعه في العلم، ومنزلته من الفهم.

وله تآليف كثيرة منها؛ «مقالة في معاني العقل»، نستخلص منها رأيه في المعرفة.

وقد تأثَّر الفارابي خُطا أستاذه أرسطو في هذا الصدد، مع بعض التغُّير كما يجري عليه أغلب المفسِّرين. وسنُعنى في هذا الصدد ببيان أوجه الخلاف بين المعلِّمَين.

قال الفارابي عن العقل: «إن اسمه يُطلق على أشياء كثيرة؛ الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل. الثاني: العقل الذي يُردِّده المتكلِّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ممَّا يُوجبه العقل، وينفيه العقل. الثالث: العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان. والرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق. والخامس: العقل الذي يذكره في كتاب النفس. والسادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.»[٣٨]

وقد أحسن الفارابي صنعًا بالتنبيه على معنى العقل الشائع على ألسنة الجمهور الذين «يَعنون بالعاقل من كان فاضلًا جيِّد الروِية في استنباط ما ينبغي أن يُؤثر من خير، أو يُجتنب من شر».

وكذلك أحسن صنعًا بتعريف معنى العقل عند المتكلِّمين حتى ينفي اللبس عن هذا اللفظ، وما يدل عليه من معادن مختلفة حين يُستعمل في الفلسفة. والمتكلِّمون «إنما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع؛ فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يُسمُّونه العقل».

---

[٣٨] الجمع بين رأيَي الحكيمَين، مطبعة السعادة، ص٥.

ولا يخلو هذا التنبيه الذي لجأ إليه الفارابي من سبب؛ ذلك أن المتكلِّمين — كما يقول الفارابي — «يظنون بالعقل الذي يُردِّدونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان، ولكنك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدِّمات الأُول تجِدها كلَّها مقدِّمات مأخوذةً من بادي الرأي المشترك».

وعند الفارابي أن العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان «إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدِّمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلًا، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت».

ومن الواضح هنا أن الفارابي يعتقد بأن المقدِّمات الكلية الضرورية موجودة في العقل بالفطرة. ولكن الوجه الثاني للمسألة، وهو ما ذكره من أنها تحدث في الصبا من حيث لا يشعر المرء من أين أو كيف حصلت، يُبيِّن لنا أن الفارابي لا يجزم بفطرة الأوليات والبديهيات، بل يُجوِّز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلًّا صحيحًا لهذه المسألة. وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا. وقد رأينا في البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لا يحتمل الشك في أكثر كتبه.

غير أننا إذا تصفَّحنا ما كتبه الفارابي في مواضع أخرى من مؤلَّفاته وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثاني، ويلتمس له الأدلة، ونعني حصول المعرفة البديهية عن كسب، لا عن فطرة.

قال — بصدد الجمع بين رأيَي الحكيمَين أفلاطون وأرسطو ما يأتي: ونذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية في الموضوع الذي نحن بسبيله فنقول: «من البيِّن الظاهر أن للطفل نفسًا عالمةً بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات، والكليات هي التجارِب على الحقيقة. غير أن من التجارِب ما يحصل عن قصد، وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يُسمِّي التي تحصل من الكليات عن قصد بتقدمة التجارِب. فأمَّا التي تحصل عن الكليات للإنسان لا عن قصد، فإمَّا أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور؛ لأنهم لا يعنونه. وإمَّا أن يوجد لها اسم عند العلماء فيُسمُّونه أوائل المعارف، ومبادئ البرهان، وما أشبهها من الأسماء. وقد بيَّن أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حِسًّا ما؛ فقدْ فقدَ علمًا ما؛ فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس. ولمَّا كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولًا فأولًا، فلم يتذكَّر الإنسان، وقد حصل جزء وجزء منها؛ فلذلك قد يتوهَّم أكثر الناس أنها لم تزَل

في النفس، وأنها تعلم طريقًا غير الحس. فإذا حصلت من هذه التجارِب في النفس؛ صارت النفس عاقلة؛ إذ العقل ليس هو شيئًا غير التجارِب.»[٣٩]

وهكذا يمضي بنا الفارابي في هذا التحليل البديع مؤيِّدًا نظريته، حتى ينتهي إلى تعليل رأي أفلاطون المشهور: «العلم تذكُّر، والجهل نسيان»، بأنه تذكُّر ما كان في نفسه قديمًا؛ أي ما اكتسبه منذ الصبا.

وتظهر حيرة الفارابي في مقدِّمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول: «إن العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر، ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأُوَل، ومنها ما يحصل بتأمُّل، وعن فحصٍ واستنباط، وعن تعليم وتعلُّم.»[٤٠]

كيف ومن أين حصلت العلوم الأُوَل؟

أجاب الفارابي عن هذَين السؤالَين بشكل آخر في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة». ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفي للموضوع على حين أن ما جاء في كتاب الجمع بين رأيَي الحكيمَين، تحليل نفساني أو «بسيكولوجي». وخلاصة رأي الفارابي أن الأصل في المعقولات الأُوَل المحسوسات، ولكنها لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلَّا بمساعدة العقل الفعَّال. وإليك نصَّ ما ذكره زيادةً في الإيضاح والبيان: «وفِعل العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيهٌ فعل الشمس في البصر؛ فلذلك سُمِّي العقلَ الفعَّال، ويُسمَّى العقلُ الهيولانيُّ العقلَ المنفعل. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعَّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء في البصر؛ حصلت المحسوسات حينئذٍ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة. وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية.»[٤١]

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التي ذكرها الفارابي في شيء من الإيجاز:

العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب الأخلاق، فالمقصود منه العقل العملي الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء، وعلى طول تجرِبة شيء. وهذا العقل يتزيَّد مع الإنسان طول عمره … ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سمَّاه عقلًا تفاضلًا متفاوتًا.

---

[٣٩] المرجع السابق، ص٢٠.

[٤٠] تحصيل السعادة، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص٢.

[٤١] آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة النيل، ١٣٢٣هـ، ص٦٤، ٦٥.

أمَّا العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء؛ عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعَّال.

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتزاع «ماهيَّات الموجودات كلها وصورها، دون موادِّها فتجعله كلها صورةً لها».

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد؛ صارت تلك المعقولات معقولاتٍ بالفعل، وقد كانت قبل أن تُنتزع عن موادها معقولات بالقوة».

وهنا يُلاحِظ الفارابي أن المعقولات التي كانت بالقوة معقولات تختلف عن المعقولات بالفعل؛ لأنها حين كانت بالقوة فهي «صورة في مواد من خارج النفس». وإذا حصلت معقولات بالفعل، فإن وجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل؛ وسبب ذلك هو ارتفاع كثير من المعقولات عنها كالأين والكيف ... إلخ.»[٤٢]

«والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل؛ صار العقل الذي كنا نقوله أولًا إنه العقل بالفعل، هو الآن العقل المستفاد».

ثم أفرد الفارابي فقرةً خاصةً بالعقل الفعَّال قائلًا: «إنه صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلًا ... وهو الذي جعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعَّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة.»

هذا ما أثبته الفارابي نسبةً لأرسطو، وأَخْذًا عنه، فإلى أيِّ حدٍّ فهم الفارابي أرسطو؟

وهذه الآراء أهي حقًّا آراء أرسطو، أم آراء المفسِّرين الذين جاءوا بعد أرسطو؟

وهذا يقتضي منا الرجوع إلى التاريخ.

ومن الفائدة أن نتتبَّع هذا التاريخ لنلمح خلاله تطوُّر الرأي منذ عهد اليونان إلى عصر المسلمين. ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابي يُعتبر أول من فهم أرسطو فهمًا جيدًا، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين؛ ولهذا السبب سُمِّيَ بالمعلِّم الثاني. قال ابن قيم الجوزية: «والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلِّم الأول، حتى انتهت توبتهم إلى معلِّمهم الثاني أبي نصر الفارابي.» وذكر ابن خَلِّكان أن الفارابي «تناول

[٤٢] مقالة العقل، ص٩، ١٠.

جميع كتب أرسطو وتمهَّر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها. ويُقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: «إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة.»

ويُروى عنه أنه سُئل: من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطو؟ فقال: «لو أدركته لكنت أكبر تلامذته.» وقال القاضي صاعد في طبقاته: إن الفارابي «بَزَّ جميع أهل السلام، وأربى عليهم في التحقيق فيها (أي صناعة المنطق)، وشرح غامضها، وقرَّب تناولها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبِّهًا على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم.»

فنحن إذ نعتبر الفارابي أول فلاسفة المسلمين على التحقيق، نأخذ برأي المؤرِّخين المسلمين أنفسهم، ورأي المحدثين مثل الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه: «منزلة الفارابي في الفلسفة الإسلامية.»[٤٣]

ونظرية العقل التي ذكرها الفارابي هي نفس النظرية التي ذكرها أرسطو في الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات رآها، وأخذها عن المفسِّرين الذين فسَّروا أرسطو.

ويحسن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان: «العقل الفعال في كتاب النفس»؛ ليكون مرجعًا إلينا فيما نكتب. قال: «ولكن حيث إنه في جميع الأمور الطبيعية نُميِّز أولًا شيئًا يكون مادةً لكل جنس (وهذا هو ما بالقوة جميع أفراد الجنس)، ثم بعد ذلك شيئًا آخر يكون عِلةً وفاعلًا لأنه يُحدثهما جميعًا، والمثال في ذلك هو الفن بالنسبة للهيولى. فمن الضروري كذلك وجود هذا التمييز في النفس؛ ذلك أننا نُميِّز في النفس العقل الشبيه بالهيولى من جهة؛ لأنه يُصبح جميع المعقولات. ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعلة الفاعلة؛ لأنه يُحدث جميع الأشياء؛ إذ إنه نوع من الوجود شبيه بالضوء؛ لأن الضوء يُحوِّل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل.

وهذا العقل هو العقل المفارق اللامنفعل، الذي لا يشوبه شيء؛ لأنه في جوهره فعل؛ ذلك أن الفاعل أسمى دائمًا من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى. والعلم بالفعل متحد بموضوعه، وعلى العكس فإن العلم بالقوة متقدِّم في الفرد ... فإذا فارق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان، والعقل المفارق وحده هو الخالد الأولي (ومع ذلك فإننا لا

---

[٤٣] La Place d' AL Farabi dans l'école Philosophique Musulmane. وقد عقد المؤلِّف فصلَين طويلَين عن العقل ونظرية الاتصال، يحسن بمن يُريد التوسُّع الرجوع إليه.

نتذكَّر؛ لأن العقل الفعَّال لا منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد)، ومن دون العقل الفعَّال لا شيء يُعقل.»

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو؛ ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واختصاره وتركيزه، ثم إلى اختلاف المفسِّرين القدماء مثل: الإسكندر، وثامسطيوس، وثاوفراسطس، وغيرهم. فإذا كان الأمر كذلك، فليس من الغريب أن ينحو الفارابي نحوًا خاصًّا في فهم نظرية العقل عند أرسطو، وليس من الغريب أن يفهمها غيره من الفلاسفة الإسلاميين على غير هذا النحو.

وتنظيمًا للبحث نذكر أهم الموضوعات التي تنتهي إليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسِّرين، ثم نُناقشها بعد ذلك، وهي:

(١) انقسام العقل إلى عقلَين؛ المنفعل والفعَّال.
(٢) خلود العقل الفعَّال وفساد العقل المنفعل.
(٣) مفارقة العقل الفعَّال.
(٤) وحدة العقل الفعَّال.
(٥) اتصال العقل الفعَّال بالعقول الإنسانية.

ونتكلَّم الآن عن النقطة الأولى وهي أقسام العقل.

ومن الواضح في ترجمة النص السابق أن أرسطو يجعل العقل عقلَين؛ المنفعل والفعَّال. بينما الفارابي ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما، يجعلون العقل على أربعة أنحاء، أو أربعة عقول.

وعند الفارابي أنها عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعَّال. أمَّا ترتيب العقول وأسماؤها عند ابن سينا فهي مختلفة عنها عند الفارابي؛ فهي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

وأول من تكلَّم من المفسِّرين في نظرية العقل وتوسَّع فيها هو الإسكندر الأفروديسي. وعنده أن العقل المنفعل، ويُسمَّى العقل المادي أو الهيولاني كما يُسمِّيه العرب، ليس فيه شيء بالفعل، بل كله بالقوة؛ وسبب ذلك أنه ليس شيئًا قبل أن يعقل، فإذا عقل اتحد بالموضوع. فالعقل الهيولاني ليس إلَّا الاستعداد لقَبول المعاني أو المعقولات، كالشمع الخالي من كل نقش.

ومع ذلك فتشبيه العقل بالشمع فيه كثير من المجاز؛ لأن الشمع مادة، والعقل المنفعل قوة فقط.[٤٤]

هذا هو رأي الإسكندر الأفروديسي في كتاب النفس. والراجح، إن لم يكن من المؤكَّد، أن الفارابي أخذ عن الإسكندر لا عن أرسطو؛ لما بين كليهما من تشابه شديد.

ويكفي أن ننظر في نصِّ الفارابي الذي يتحدَّث فيه عن تشبيه العقل بالشمعة ليزداد عندنا هذا اليقين. قال: «إلَّا أنك إذا توهَّمت مادةً ما جسمانية، مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة؛ قرب وهمك من تفهُّم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تُشبه مادةً وموضوعًا لتلك الصورة. وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط، دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميِّزةً عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة، وللصور التي فيها ماهية منحازة، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصورة، كما لو توهَّمت النقش والخِلقة التي تُخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة، فتغوص تلك الخِلقة فيها، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها؛ فحينئذٍ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخِلقة بعينها، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخِلقة بعينها. فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهَّم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمَّاها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلًا بالقوة، فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فيه عقل بالقوة.»[٤٥]

فهذا التشبيه بالشمعة، مع التنبيه إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق، هو بذاته ما نصَّ عليه ونبَّه إليه الإسكندر كما رأينا.

واتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعَّال فقط، وفي ذلك يقول أرسطو: «والعلم بالفعل مُتحد[٤٦] بموضوعه.» أمَّا الإسكندر فإنه يجعل العقل الهيولاني خاليًا من المعقولات، فإذا عقل اتحد بالمعقول. ثم عاد الإسكندر فقال: إن العقل الهيولاني استعداد وحسب.

---

[٤٤] Renan–Averoes et L' Averroisme, p. 128–129.

[٤٥] مقالة العقل للفارابي، ص٩.

[٤٦] في النص اليوناني: «هو موضوعه.»

وأخذ الفارابي هذا الرأي وسار معه إلى نهايته المنطقية، فجعل العقل بالقوة هو العقل قبل أن يحصل فيه شيء من المعقولات، أمَّا بعد انتزاع المعقولات فإنه يُصبح عقلًا بالفعل.

ثم وحَّد بين العقل والعاقل والمعقول، وإليك نصَّ ما قاله: «فإذا حصلتْ فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد؛ صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة. فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل، بأن حصلت صورًا لتلك الذات، وتلك الذات إنما صارت عقلًا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات، فإنها معقولات بالفعل، وإنها أعقل بالفعل شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صورًا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور. فإذن معنى قولنا: إنها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل، على معنًى واحد بعينه.»[٤٧]

ذكرنا الخلاف بين الفارابي والمعلِّم الأول على تقسيم العقل؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقلَين؛ المنفعل والفعال، بينما الفارابي يجعل العقول أربعة؛ العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل الفعَّال، والعقل المستفاد. ولا يتقيَّد الفارابي بهذه الأسماء إذ يقول في بعض مؤلَّفاته عن العقل بالقوة إنه الهيولاني، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة. وحينئذٍ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة، بل مأخوذة من المعلِّم الثاني.

وننتقل الآن إلى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهي فساد العقل المنفعل، وخلود العقل الفعَّال في رأي أرسطو، ثم نرى رأي الفارابي في هذه المسألة.

ويحسن أن ننقُل إليك ما ذكره الفارابي عن هذا الشأن. قال: «ولهذا العقل مراتب؛ يكون مرةً عقلًا هيولانيًّا، ومرةً عقلًا بالملكة، ومرةً عقلًا مستفادًا. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم، ولا يخرج من القوة إلى الفعل، ولا يصير عقلًا تامًّا إلَّا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعَّال الذي يُخرجه إلى الفعل ... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قَبول الفساد. وهو جوهر أحدي. وهو الإنسان على الحقيقة، وله قوًى تنبعث منه في الأعضاء. وظهوره من واهب الصور.»

ورأي الفارابي في هذه الفقرة السابقة التي نقلناها عن عيون المسائل، أوضح من رأيه في مقالة العقل. قال: «وأمَّا العقل الفعَّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة

---

[٤٧] مقالة العقل، ص٩ و١٠.

من كتاب النفس، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلًا. وهو بنوع ما عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد.»

والفارابي في مقالة العقل أقرب إلى روح أرسطو، بينما رأيه في عيون المسائل ينقل عن الإسكندر الأفروديسي وغيره من المفسِّرين.

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو في كتاب النفس وجدنا أنه يجعل العقل المنفعل فاسدًا، والفعَّال خالدًا.

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي يُسمِّي العقل بالقوة أو الهيولاني عقلًا منفعلًا كما سمَّاه أرسطو، وفي ذلك يقول في كتاب «آراء المدينة الفاضلة»: «ويُسمَّى العقلُ الهيولاني العقلَ المنفعل.»

ولا نستطيع أن نستخلص رأي الفارابي عن العقل الهيولاني أهو فاسد أم خالد؟ أمَّا رأيه في العقل الفعَّال فهو صريح إذ يقول: «وليس فيه قوة قَبول الفساد»، كما نص في عيون المسائل، غير أن قوله: «وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم»، يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهيولاني أو المنفعل غير فاسد أيضًا.

ويزيد في اعتقادنا هذا أن الفارابي يفصل فصلًا تامًّا وتمييزًا واضحًا بين المحسوس والمعقول، أو المادة والروح. ولمَّا كانت المادة فاسدةً والروح خالدة، وليس العقل ماديًّا؛ فهو إذن خالد في شطرَيه المنفعل والفعَّال.

وإليك نصَّ ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول:

«ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحِس. ولن يستقيم الإحساس إلَّا بآلة جسمانية فيها تتشبَّح صور المحسوس تشبُّحًا مستصحبًا للواحق الغريبة. ولن يستقيم الإدراك العقلي بآلة جسمانية؛ فإن المتصوِّر فيها مخصوص، والعام المشترك فيه لا يتقرَّر في منقسم، بل الروح الإنسانية هي التي تتلقَّى المعقولات بقَبول جوهر غير جسماني، وليس بمتميُّز ولا بمتمكِّن، بل غير داخل في وهم، ولا يدرك بالحس؛ لأنه من حيز الأمر.»

غير أن للمسألة وجهًا آخر؛ ذلك أن العقل الهيولاني متصل بالفرد وليس مفارقًا، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته، وفي هذه الحالة يكون العقل الهيولاني فاسدًا.

وندع هذه المسألة جانبًا وهي فساد العقل الهيولاني؛ لأن رأي الفارابي عنها غير صريح كما قدَّمنا، وننتقل إلى الكلام عن العقل المفارق وهو الفعَّال.

ومن الواضح أن الفارابي لم يأخذ في هذه المسألة برأي أرسطو، بل برأي المفسِّرين كما سنُبيِّن لك.

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطًا وافيًا شافيًا، أو واضحًا لا يقبل التأويل. يقول أرسطو: «لا يكون العقل عقلًا صحيحًا إلَّا حينما يُفارق.»

وقد اعتمد المفسِّرون على هذا الرأي الغامض المختصر، فوصلوا به إلى نهايته المنطقية المحتومة، فقالوا إنه لا يُفارق حينًا ويُفارق حينًا آخر، بل يُفارق في جميع الأحيان. وقالوا إنه يُفارقنا بمعنى أنه مِنا ثم يُفارقنا، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من الخارج، فهو جوهر إلهي. وهذا العقل هو الذي يهدي الإنسان ويُضيء له المعقولات.

هذا هو تفسير الإسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسِّرين اليونان، وجميع فلاسفة العرب دون استثناء.

فإن قيل: إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشَّائين وفلسفة أرسطو، قلنا: إن أرسطو لم يتحرَّج أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء وضمَّنها مذهبه العام. ونخص بالذكر بصدد العقل ما أثبته لأنكساجوراس، دون أن يعني أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأي أنكساجوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسي.

فهذه الثغرة التي فتحها أرسطو في فلسفته، يُضاف إليها نزعة المفسِّرين الدينية، هي التي أوحت إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل، ثم يُؤلِّفوا نظريةً تتلاءم مع رأيهم في الدين.

أمَّا قول الفارابي: إن العقل الفعَّال «جوهر أَحَديٌّ وهو الإنسان على الحقيقة، وظهوره من واهب الصور»، فمأخوذ عن المفسِّرين لا عن أرسطو.

وكذلك قوله في «فصوص الحكم»: «الروح الإنسانية هي التي تتمكَّن من تصوُّر المعنى بحَدِّه وحقيقته ... وذلك بقوة لها تُسمَّى العقل النظري. وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها. وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقلية إذا لم يُفسِد صقالها طبع.»

وقال في موضع آخر: «الحس تصرُّفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرُّفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل، ليس حجابه غير انكشافه.»

قال رينان في كتابه عن ابن رشد وفلسفته: «إن الإسكندر الأفروديسي هو أول وأعظم المفسِّرين لنظرية العقل التي وردت في الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو. ويتضح من كلام ثامسطيوس أن جدلًا طويلًا شاع في بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية. وعندهما أن العقل المفارق خارج عن الإنسان، وأنه واحد في أصله؛ أي الله، وأنه كثير بكثرة الأفراد الذين يشتركون فيه، كالأشعة الكثيرة التي تفيض عن الشمس.»

فهذا كله يُؤيد ما ذكرناه من أن الفارابي أخذ عن المفسِّرين في مفارقة العقل ووحدته. ونذكر بعد ذلك رأيه في الاتصال.

إذا كان الفارابي أمينًا إلى حدٍّ ما في نقْل ما ذكره المعلِّم الأول عن انقسام العقل إلى منفعل وفعَّال، ثم الكلام عن خلود العقل الفعَّال وفساد المنفعل، ومفارقة العقل، فإن الفارابي لم يكن متفقًا مع أرسطو في الرأي عن وحدة العقل والاتصال، شأنه في ذلك شأن سائر المفسِّرين لزعيم المشَّائين.

واتصال عقولنا بالعقل الفعَّال يفرض حتمًا وجود العقل الفعَّال خارج العقول الإنسانية من جهة، ثم سعي العقول الإنسانية للاتصال به من جهة أخرى. ومجموع هذَين الرأيَين منقول عن الأفلاطونية الحديثة، وعن الإسكندر الأفروديسي؛ لأن الرأي القائل بالفيض والاتصال، كلاهما بعيد عن فلسفة المشَّائين، وعن نصوص أرسطو.

والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاءمة مع الفلسفة العامة للفارابي، التي لا بد من فهمها أولًا؛ لفهم المسائل الجزئية التي تُعرض بعد ذلك. ولكل فيلسوف مذهب عام، كامل البناء، تترتَّب فيه مسائل الوجود في انسجام. وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابي في الفلسفة، فعليك أن تقرأ كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، التي بدأها بالقول في الله وصفاته، وأنه سبب الموجودات، ثم انتقل إلى الكلام عن الملائكة، وضرورة الاعتقاد فيها، والأجرام السماوية وتدبير الأفلاك، ثم انتقل إلى الأجسام الهيولانية، والمادة والصورة، وفي ترتيب الموجودات الأرضية، حتى يصل إلى الإنسان وهو أشرفها وأرقاها. ثم يتحدَّث عن قوى النفس والعقل والتخيُّل، والرؤيا الصادقة والوحي. ويختم كلامه برأيه في المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها.

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابي ضروري لسببَين؛ الأول: لأن العقل يصدر عن الله، «وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها». والثاني: أن الله هو الغاية التي يجب أن يتطلَّع كل إنسان لمعرفته، ومعرفتنا له تعالى لا تتم بالمادة ووسائلها، بل بالروح أو العقل. وكلما ابتعد الإنسان عن علائق المادة اقترب من الله. وهذا هو أول طريق للاتصال؛ «إذ كلما قربت جواهرنا منه؛ كانت تصوُّراتنا له أتمَّ وأيقن وأصدق. وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة؛ كان تصوُّرنا له أتم. وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلًا بالفعل. وإذا فارقنا المادة على التمام؛ يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون.»

هذا الكلام السابق شديد الشبه بالصوفية وكلامهم، والفارابي صوفي حقًّا في كثير من مواضع كتبه، خصوصًا في «فصوص الحكم» وعيون المسائل، حيث يستعمل اصطلاحات

المتصوِّفة ولغتهم، وطريقتهم في الأداء والتفكير. وقد مرَّ بنا عند ذكر حياته أنه لمَّا ذهب إلى سيف الدولة أقام عنده بزي التصوُّف.

وأول المبدعات عنه تعالى شيء واحد بالعدد هو العقل الأول، وعنه العقل الثاني، والفلك الأعلى، «ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ... إلى أن تنتهي العقول إلى عقل فعَّال مجرَّد عن المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك ... وهذه العقول مختلفة الأنواع، كل نوع منها على حدة. والعقل الأخير منها سبب وجوده الأنفس الأرضية.»[٤٨]

فالعقل الفعَّال، أو العقل العاشر، في اصطلاح فلاسفة العرب، هو سبب وجود الأنفس الأرضية، ولا يكون ذلك إلَّا عند ظهور البدن. فالعقل الفعَّال «جوهر أَحَدي، وهو الإنسان على الحقيقة، وله قوًى تنبت منه في الأعضاء. وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقَبوله، وهو البدن.»[٤٩]

والفارابي يجعل العقل جزءًا من النفس، وقد يتكلَّم عن النفس وهو يقصد العقل من طريق إطلاق العام على الخاص. قال: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجرَّدة، والنفوس الحيوانية غير مجرَّدة فلا تعقل ذاتها.» وقال في موضع آخر: «النفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها، حتى لا تحتاج في شيء ممَّا تُحاول معرفته إلى أخذ مباديه من القوة الخيالية؛ تكون قد استكملت. وإذا فارقت كانت متخصِّصة الاستعداد لقَبول فيض العقل الفعل.»[٥٠]

والقول بالفيض، وبمغايرة النفس للبدن، ينصرف إلى مذهبَين؛ الأول: وجود النفس قبل البدن، ممَّا يحمل على الاعتقاد بقِدمها، وهذا يُنافي الدين كما هو معروف. والثاني: التناسخ، وهو مخالف للعقائد الإسلامية أيضًا؛ لهذا بادر الفارابي فنفى هذَين الرأيَين قائلًا: «ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.»[٥١]

---

[٤٨] عيون المسائل، ص٢٥.

[٤٩] عيون المسائل، ص٣٠.

[٥٠] التعليقات، ص١٢، ١٣.

[٥١] عيون المسائل، ص٣٠

وقد ذكرنا كيف يتم فعل العقل الفعَّال؛ إذ منزلته كالشمس من البصر، «فكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرًا بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تُعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعَّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلًا بالفعل.»[٥٢]

هذا مأخوذ عن أرسطو كما سبق أن ذكرنا، ولكن أين رأي الفارابي في الاتصال؟ رأي الفارابي موجز أشد الإيجاز، ولم يُصرِّح بالاتصال كما صرَّح بالفيض، وفي ذلك يقول: «إن النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها، فعرفانها الحق الأول، وهي بريئة قدسية على ما يتجلَّى لها هو اللذة القصوى. كل مدرك متشبِّه من جهةٍ بما يُدركه تشبُّه التقبُّل والاتصال. والنفس المطمئنة ستُخالط معنًى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها.»[٥٣]

على أي نحو يكون هذا الضرب من الاتصال؟ لا نستطيع أن نجد عند الفارابي جوابًا شافيًا. ولكن لعلنا نلتمس من ذلك شيئًا فيما ذكره عن الرؤيا والوحي.

والرؤيا والوحي من خصائص القوة المتخيلة؛ ذلك «أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قويةً كاملةً جدًّا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها، لا أخذت منها القوة الناطقة، بل كان فيها — مع اشتغالها بهذَين — فضل كثير، تفعل به أيضًا أفعالها التي تخصها.»[٥٤] ثم قال: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعَّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها؛ فيكون له بما قَبِله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية.»[٥٥]

فشروط الوحي قوة المخيلة، وتوسُّط العقل الفعَّال، «فيكون ما يُفيض من الله إلى العقل الفعَّال، يُفيضه العقل الفعَّال إلى عقله المنفعل، بتوسُّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقِّلًا على التمام. وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًّا منذرًا بما سيكون، ومخبرًا بما هو الآن. وهذا الإنسان هو

[٥٢] مقالة العقل، ص١٤

[٥٣] فصوص الحكم، ص٣٥.

[٥٤] آراء أهل المدينة، ص٧٤.

[٥٥] ص٧٥.

في أكمل مراتب الإنسانية ... وتكون نفسه كاملةً متحدةً بالعقل الفعَّال على الوجه الذي قلنا.»[٥٦] ولكنك إذا بحثت عن هذا الوجه الذي يذكره الفارابي للاتحاد، أو ذلك الضرب من الاتصال، لم تعثر له على أثر.

---

[٥٦] ص٨٦.

السببية بين الغزالي وابن رشد

هذه قضية خطيرة حقًّا كان لها أعظم الأثر في حياة المسلمين، ومستقبل حضارتهم؛ إذ عليها تتوقَّف الأُسس التي تقوم عليها العلوم المختلفة، فيتسنَّى بذلك أن يرسم الطريق الذي يسلكه العلماء في بحوثهم المختلفة، ويمضون فيه، فيجدونه مفتوحًا أمامهم مُذَلَّلًا، مُؤديًا إلى أهدافٍ يمكن تحقيقها، أو ينصرفون عنه لأنه طريق وعر شائك مملوء بالعقبات التي تصدُّهم عن البحث، وتلويهم عن النظر إلى الظواهر الطبيعية التي تُؤلِّف بنيان العلم.

فإن سلَّمنا بوجود أُسس يقوم عليها أمكن التقدُّم العلمي، وإن أنكرنا هذه الأُسس وقف العلم عن التقدُّم.

ولقد أخذ المسلمون بالرأي الذي يُنكر على العلم أُسسه؛ فكان ذلك علة التأخُّر في ميدان العلوم، وأخذت أوروبا بالوجهة الأخرى من النظر؛ فسار العلم شوطًا بعيدًا في سبيل التقدُّم، ممَّا نلمس أثره الآن.

وكان على رأس المهاجمين للعلم أبو حامد الغزالي المتوفَّى ٥٠٥ هجرية، الذي أَلَّف كتاب «تهافت الفلاسفة» يعترض فيه على الفلاسفة والمتكلِّمين، ويُبيِّن فساد آرائهم جملةً وتفصيلًا، ويُبطل قولهم بقدم العالم وأبديته، وأبدية الزمان والحركة، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات، والقول بضرورة الأسباب والمسببات، وغير ذلك من المسائل.

ولم يسكت الفلاسفة على هذه الدعاوى، فكتب ابن رشد فيلسوف قرطبة المتوفَّى ٥٩٥ هجرية كتاب «تهافت التهافت»، يقرع الحجة فيه بالحجة، والدليل بالدليل.

وكان الجمهور هو القاضي أو الحكم في هذه الخصومة الفلسفية، فانتصر للغزالي، وخلع عليه لقب حجة الإسلام. وغضب ابن رشد، واتُّهمَ بالكفر والزندقة، وحُرقت كتبه.

ولسنا نتعرَّض لأسباب هذا الاضطهاد ففيه أقوال كثيرة مذكورة في التاريخ، ولكننا نُرجِّح أن ميول العامة كانت تُعارض الفلاسفة عمومًا، وتسخط على ابن رشد على وجه الخصوص.

وتُرجمت كتب ابن رشد إلى اللاتينية، وظلَّت آراؤه تُدرَّس في جامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي، بل أبعد من هذا.

لقد اصطَفت الحضارة الأوروبية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم، فنهضت نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخَّروا علميًّا ممَّا هو واقع أمام بصرنا.

وإذا كان المسلمون خاصتهم وعامتهم قد اقتنعوا بأدلة الغزالي، فلهم أعذار كثيرة؛ فالغزالي من أئمة الجدل دون نزاع، برع في المناظرة، ورسخت قدمه في المنطق، وملك عِنان الموضوع الذي يُجادل فيه الخصوم، وهو لا يُخاطب العقل وحده، بل يتجه إلى القلب فيلعب على أوتار العاطفة الدينية، وهي أقوى العواطف في ذلك العصر الذي كان الدين آخذًا فيه بالقلوب في كل ناحية من نواحي الحياة. وإلى جانب ذلك نجد أنه يُحسن عرض الموضوع ويضرب الأمثلة الكثيرة المنوَّعة، ويتخذ في الكتاب أسلوبًا بسيطًا يفهمه صاحب الثقافة اليسيرة.

وموضوع النزاع هو الأسباب والمسبَّبات؛ هل بينهما صلة ضرورية حتى إذا ما وُجد السبب نشأ عنه المسبَّب بالضرورة، أم أن هذه الصلة غير ضرورية؟ ويرى الغزالي أن هذه الصلة غير ضرورية، وفي ذلك يقول: «فليس من ضرورةِ وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهِّل، وهلم جرًّا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف.»

فأنت ترى أنه ينفي مبدأ السببية، ويسوق لذلك مثالًا بعد مثال من المشاهدات العامة ليُؤكِّد المسألة تأكيدًا لا يقبل الشك. ولكن هذا النفي الحاسم لا يضطرب له جَنان ابن رشد الذي يُبادر فيقول: «أمَّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلِّم بذلك إمَّا جاحد بلسانه لما في جَنانه، وإمَّا منقاد لشبهة سفسطائية.»

فالغزالي وابن رشد على طرفَي نقيض؛ الأول يُنكر مبدأ العلية، ويُنكر أن المسبَّبات مستمدَّة من الأسباب، والثاني يُقرِّر هذا المبدأ أو يُثبته.

(١) سخرية الفلاسفة ورد الغزالي

ولَمَّا رأى الفلاسفة إنكار الخصوم للمشاهدات المحسوسة، ردُّوا عليهم ساخرين؛ إذ متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء، لم تثبت على حال، وجاز أن يقع كل شيء. ومن وضع كتابًا في بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب غلامًا، أو ترك غلامًا في بيته فليُجوِّز انقلابه كلبًا، أو ترك الرماد فليُجوِّز انقلابه مِسكًا، وانقلاب الحجر ذهبًا والذهب حجرًا. وإذا سُئل أحد عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن؟ وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابًا ولعله الآن فرس، أو أني تركت في البيت جرةً من الماء ولعلَّها انقلبت شجرة تفاح.

فماذا كان رد الغزالي على هذه السخرية؟

قال: لم ندَّعِ أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز ألَّا تقع. واستمرار العادة بها مرةً بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسُّخًا لا تنفك عنه.

وأجاب ابن رشد: ما أدري ما يُريدون باسم العادة، هل يُريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة؛ فإن العادة: ملكة يكتسبها الفاعل تُوجب تكرار الفعل منه على الأكثر. والله تعالى يقول: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: ٢٣). وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلَّا لذي نفس. وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية … وأمَّا أن يكون عادةً لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلًا.

(٢) الله هو الفاعل

ثم اختار الغزالي مثال النار والاحتراق وناقشه قائلًا: إن الخصم يدَّعي أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يُمكنه الكف عمَّا هو طبعه. ولكن هذا غير صحيح؛ إذ إن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، وأمَّا النار فهي جماد لا فعل لها. وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلَّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به.

هذا الرأي قريب الشبه من مذهب «مالبرانش» صاحب مذهب المناسبات Occasionalism المشهور. وحاصل هذا المذهب الذي يقول به تلميذ ديكارت هو أن كل شيء يحدث بواسطة الله، أمَّا الأسباب الظاهرة فيه «مناسبات» الإرادة الإلهية.

وهو رأي جميع الذين يردُّون كل شيء إلى الله، لا رأي الغزالي و«مالبرانش» وحدهما.

ونعود إلى الجدل بين الغزالي وابن رشد. فقد أنكر الفلاسفة وقوع سيدنا إبراهيم — عليه السلام — في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارًا، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلَّا بسلب الحرارة منا لنار، أو بانقلاب ذات إبراهيم وبدنه حجرًا، أو شيئًا لا تُؤثِّر فيه النار. ويرد الغزالي عليهم بأن صفة الإحراق في النار غير ضرورية بل ممكنة، كما أن في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نُشاهد جميعها، فلا ينبغي أن نُنكر إمكانها، ونحكم باستحالتها.

ويبدو أن التعرُّض للإلهيات كان مثارًا لخوف شديد من جانب الفلاسفة؛ إذ تكفي تهمة الزندقة، أو إنكار ما جاء في الشرع، كي توقع بصاحبها شرًّا عظيمًا. لهذا السبب بادر ابن رشد بنفي هذه التهمة بما يُفصح عن الخوف الكامن في نفسه من نسبة الكفر إليه، وهذا ما يُرجِّح عندنا أن محنته كانت لهذا السبب دون غيره، فقال يرد على الغزالي: «أمَّا ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم — عليه السلام — فشيء لم يقله إلَّا الزنادقة من أهل الإسلام، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلُّم ولا الجدل في مبادئ الشرع. وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد.»

(٣) معجزة النبي

ولعل الغزالي كان مضطرًّا إلى فسح المجال للممكنات، ونفي ضرورة الظواهر الطبيعية؛ ليتسنَّى له تفسير معجزات الأنبياء تفسيرًا يتلاءم مع المذهب الذي يتصوَّره. وحاصل هذا المذهب أن الظواهر الطبيعية ليست ثابتةً بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسبَّبات، بل هي ممكنة، وقد تتغيَّر، والله تعالى هو الذي يُغيِّرها، وفي مقدورات الله أن يُدبِّر المادة بما ليس معهودًا لنا. ولمَّا كانت نفس النبي من الصفاء والاتصال بحيث يطَّلع على الممكن من الغيب، ووقعت المعجزة، مثل جواز نزول الأمطار، والصواعق، وتزلزل الأرض، بقوة نفس النبي.

بل أكثر من ذلك، فإن في مبادئ الاستعدادات غرائب وعجائب لم نشهدها ولم نعرفها، ولهذا توصَّل أرباب الطلسمات، بمعونة الطوالع ومزج القوى السماوية بالخواص المعدِنية؛

أي يمزج علم خواص الجواهر المعِدنية وعلم النجوم، إلى إحداث أمور غريبة في العلم، «فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد إلى غير ذلك». ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يُحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال.

وأظنك في غير حاجة إلى معرفة الجوانب الذي سوف يُدلي به ابن رشد عن هذه المسألة الجديدة، فقد سبق أن أجاب عنها حين تعرَّض لمعجزة إبراهيم، وهو أن الكلام في المعجزات ليس فيه للحكماء من الفلاسفة قول. غير أن ابن رشد بعد سَوق هذه المقدمة التي يُدافع فيها عن نفسه وعن الفلاسفة، ما عدا ابن سينا الذي يُثبت له الكلام في المعجزات على النحو الذي يحكيه الغزالي، عاد إلى تعليل المعجزة بأنها مستحيلة على سائر الناس، ممكنة للنبي؛ لأنه يأتي بالخوارق. ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالًا ضروريًّا مع استثناء الخوارق للعادات، وعلينا تصديقها بالتسليم. ومع ذلك فمعجزة المعجزات، وهو كتاب الله العزيز، ليس معجزًا وخارقًا من طريق السماع، كانقلاب العصا حية، بل ثبت كونه معجزًا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة؛ وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات.

(٤) الطبيعة والعقل والله

يتصوَّر ابن رشد أن الأشياء الطبيعية متصلة بعضها ببعض اتصالًا ضروريًّا بأسباب محسوسة مشاهدة، وأن الأسباب فاعلة، والمسبَّبات منفعلة. والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلًا يخصه؛ لأن له طبيعةً تخصه. ومعرفتها بهذه الطبيعة وهذا الفعل هو الذي يسمح لنا أن نُطلق على كل شيء اسمًا واحدًا يخصه. ولو لم يكن لكل شيء اسم يخصُّه لكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا، أو لا شيء. وإذن فإطلاق الأسماء على الأشياء إنما نشأ من وجود طبيعة واحدة ثابتة تخصها، ولكل طبيعة فعل خاص. فما دام اسم النار باقيًا لها وحدها، فليس ما يوجب أن نسلبها صفة الإحراق، وإلَّا فلْنطلق عليها اسمًا آخر.

والعقل هو الذي يُدرك أسباب الموجودات الطبيعية، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وإذا رُفِعَ العقل، ورُفعت الأسباب والمسبَّبات؛ فقد بطل العلم؛ إذ لن يكون هناك شيء معلوم علمًا حقيقيًّا، بل ظني فقط.

هل يُريد ابن رشد أن يقول إن الفاعل الحقيقي، والسبب في إحداث الأشياء، العقل أم الأشياء الطبيعية؟

أعتقد أنني لا أعدو الصواب حين أُقر أن رأي ابن رشد هو العقل لا الطبيعة؛ فقد ناقش هذه المسألة بصدد ما يقولونه عن جريان الأشياء بالعادة، وأنكر أن تكون عادة

الله؛ لأن العادة ملكة مكتسبة، وأنكر أن يكون للطبيعة عادة لأنها لا تكون إلَّا لذي نفس، بقي أن تكون هذه العادة عادتنا في الحكم على الموجودات، وليست هي «شيئًا آخر أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلًا».

وسوف نعرض في إيجاز فيما بعدُ لمذهب كانط Kant، ولعلك تجد كثيرًا من الشبَه بين رأيه في حكم العقل على الأشياء وبين رأي ابن رشد.

ويذكر ابن رشد أنه يتفق مع سائر الحكماء في أن الموجودات المحسوسة، ولو أنها فاعلة بعضها في بعض، إلَّا أنها ليست مكتفيةً بأنفسها في هذا الفاعل، بل تحتاج إلى فاعل عنها، فِعله شرطٌ في فعلها. وقد اتفق الحكماء كما يقول ابن رشد على أن الفاعل الأول بريء عن المادة، وأن فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها. وظاهر أن ابن رشد يُريد أن يقول: إن هذا الفاعل الخارج عن المادة هو العقل.

والله هو واهب العقل، وعنده علم أزلي بطبائع الأشياء، فيستطيع أن يعلم منذ الأزل بما سوف يقع؛ لأن للموجودات طبائع ثابتة.

وطبيعة الموجودات تابعة للعلم الأزلي. وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للمخلوق، وليس الوقوف على الغيب شيئًا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة.

(٥) نقد هيوم وكانط

وقد يبدو لك أن هذه المناقشات الطويلة بين الغزالي وابن رشد عقيمة، ما كان ينبغي أن يصرف فيها العقلاء وقتهم دون جدوى. غير أن هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي؛ أي بعد وفاة ابن رشد بستة قرون، تناول هذا الموضوع نفسه، وأفاض فيه، بما لا يخرج عمَّا كتبه الغزالي وابن رشد ولكن بشكل آخر. ذلك أن هيوم ينظر إلى المسألة محلِّلًا العناصر التي يتألَّف منها عقلنا خاصًّا بمبدأ السببية؛ أي إنه ينقد العقل البشري، على حين أن الغزالي نظر إليها من وجهة نظر الدين، وابن رشد من وجهة نظر الفلسفة.

وقد كان لنقد هيوم الموجَّه إلى الدين والفلسفة جميعًا أعظم الأثر في حياة فيلسوف من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر خطرًا، قيل إنه أحدث انقلابًا في الفلسفة شبيهًا بالانقلاب الذي أحدثه كوبرنيق في علم الفلك، ونعني به كانط الذي قال: «لقد أيقظني هيوم من سُبات الاعتقادات.»

ويرى هيوم أن الحواس مصدر فكرة السببية وجميع الأفكار الأخرى؛ فالتجرِبة الحسية هي التي تُعلِّمنا أن كرة البلياردو حين تصطدم بِكرة أخرى تُحرِّكها وتدفعها

إلى اتجاه مُعيَّن، ونحن لا نعرف بالفطرة أنها تتحرَّك، ولا نعرف اتجاه حركتها. وليس بين ما نُسمِّيه علة، وما نُسمِّيه معلولًا، أيُّ صِلة ضرورية توجد بالفطرة. كل ما نعرفه هو أن الأشياء تتتابع على نسق مُعيَّن؛ فنحن نرى الحرارة تُصاحب اللهب، ولكننا لا نعلم ما العلاقة بينهما. هل هذه العلاقة مستمدَّة من الأشياء الخارجية، أم مستمدة من التأمُّل الباطني لعمليات النفس؟ الواقع لا هذا ولا ذاك، بل معنى السببية لا يدل على شيء؛ فهو من الألفاظ الفلسفية التي اخترعناها وجرينا وراءها. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن السببية عادة نشأت بتوالي النظر إلى شيئَين بينهما علاقة تتابُع دائمة.

ونظر كانط إلى المسألة من زاوية أخرى؛ إذ بدأ يُحلِّل العقل نفسه وما فيه من أحكام، والأحكام أساس التفكير. نقول: الحرارة تُمدِّد الأجسام، وهو حكم علمي؛ لأنه ضروري ينطبق على الماضي والحاضر والمستقبل.

بأي حق نُثبت أن هذه القضية ضرورية عامة صادقة في جميع الأحوال؟ هل هي التجرِبة التي تُعلمنا ذلك؟ ليست التجرِبة؛ لأنه من الجائز أن الحالات التي لم نُشاهدها تختلف عمَّا شاهدناه. فالتجرِبة وحدها لا تكفي في بناء العلم أو المعرفة العلمية.

ولكن تكون الأحكام ضرورية؛ أي علمية، يجب أن تستند إلى مبادئ عقلية أصولها موجودة في العقل كما هي موجودة في الحس بالمشاهدة. فالحواس تُقدِّم مادة الأحكام، والعقل يقوم بربطها، ويطبعها بطابعه، ويُضفي عليها من صورته.

في العقل عناصر يُضيفها إلى المعرفة الحسية التي يستقبلها من الخارج، فتكون كعصارة المعدة التي تختلط بالطعام لتهضمه.

هذه العناصر الفطرية التي يُنكرها الحِسيون، والتي يُحاول كانط في نقده للعقل الخالص أن يُبيِّن وجودها هي: المكان صورة الإحساسات الخارجية، والزمان صورة الإحساسات الداخلية.

وإذن فالحواس تُقدِّم لنا الأشياء في قالَبَين هما الزمان والمكان؛ ولذلك لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل كما تبدو لنا خلال هذَين المنظارَين، وإليها يرجع مبدأ السببية العلمي.

في عالم الفلسفة الحديثة

سيرة دافيد هيوم

(كتبها بنفسه)

من العسير أن يتحدَّث رجل عن نفسه طويلًا من دون زهو، لهذا سوف لا أُطيل. وقد يلوح في الذهن خاطر الزهو لأنني أقصد تدوين سيرة حياتي، غير أن هذا الحديث لن يزيد كثيرًا على تاريخ كتاباتي؛ إذ الواقع أنني أنفقت معظم حياتي في مطالب وأعمال أدبية، ولم يكن أول نجاح ظفر به معظم ما كتبت موضعًا للزهو.

وُلدتُ في السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ بالتقويم القديم — اليولياني — في أدنبرة. ونشأت من أسرة طيبة من جهة الأب والأم معًا؛ أسرة والدي فرع من إيرل «هيوم» أو «هوم»، وكان أجدادي مُلَّاكًا أجيالًا كثيرةً للضَيْعة التي يملكها أخي.

أمَّا والدتي فهي كريمة السِّير دافيد فالكونر عميد كلية العدل. وورث أخوها لقب لورد هلكرتون.

ولم تكن أسرتي مع ذلك غنية. ولمَّا كنتُ أخًا صغيرًا، فقد كان ميراثي تبعًا لعُرف دولتي ضئيلًا جدًّا بطبيعة الحال. كان أبي معروفًا بالخلق الكريم، ومات عندما كنت طفلًا فتركني وأخي الأكبر وأختي لعناية والدتي، وهي امرأة ذات فضل عظيم؛ لأنها على الرغم من شبابها وجمالها، انقطعت لتنشئة أطفالها وتعليمهم، ونجحت في مرحلة التعليم العادية. وامتلكتني منذ الصغر شهوة الأدب، تلك الشهوة التي تحكَّمت في حياتي، وأصبحتْ أعظم مصدر للذائذي.

ثم إن مَيلي إلى الدرس، واعتدالي، واجتهادي، كان ممَّا أوحى إلى أسرتي بأن القانون هو أنسب المهن إليَّ، غير أني وجدت في نفسي عزوفًا لا يُقاوم عن أي شيء ما عدا طلب

الفلسفة والمعرفة العامة. وفي الوقت الذي كان يُخيَّل إليهم أنني مُكِبٌّ على فويت وفينيوس، كان شيشرون وفرجيل من المؤلِّفين الذين أغترف من بحارهم سرًّا.

غير أن ثروتي الضئيلة جدًّا؛ لأنها لم تكن تُلائم هذا اللون من الحياة، وصحتي التي تحطَّمت بعض الشيء من شدة الطلب، جعلتاني أُحاول أن، أو أرغَم على أن أُجرِّب تجرِبةً بسيطةً جدًّا أنزل بها إلى مسرح في الحياة أكثر حركة. فذهبت عام ١٧٣٤ إلى برستول أحمل بعض التوصيات إلى عدد من التجار البارزين، ولكنني وجدت بعد شهور قليلة أن هذا الميدان لا يُلائمني بتاتًا. فركبت البحر إلى فرنسا وفي ذهني أن أُتابع دراستي في عُزلة ريفية، وهناك استقرَّ بي ذلك اللون من الحياة الذي أبتغيه في مثابرة ونجاح. وعقدت النية على معيشة الكفاف الشديد حتى أُعوِّض النقص في دخلي، وعليَّ أن أحفظ استقلالي ممَّا قد يمسه، وعليَّ أن أُحقِّر من شأن كل شيء ما عدا تذكية مواهبي في الأدب.

وألَّفت رسالتي في الطبيعة الإنسانية: Treatuse of human Nature، حين اعتكافي في فرنسا، في رانس أولًا، وفي لا فليش على الخصوص، وفي أنجو. وبعد أن قضيت في تلك البلاد ثلاث سنوات في غاية الإمتاع، عُدت إلى لندن عام ١٧٣٧، ونشرت في نهاية ١٧٣٨ رسالتي، ثم ذهبت من فوري إلى والدتي وأخي الذي كان يعيش في بيته الريفي منصرفًا بحكمة ونجاح إلى تنمية ثروته.

ولم تلقَ قط أي محاولة أدبية من سوء الحظ مثلما لقيت رسالتي في الطبيعة الإنسانية؛ فقد سقطت من المطبعة مولودًا ميتًا، ولم تحظَ بذلك القدر من الشرف الذي يُثير همسات المتحمِّسين. ولمَّا كنت بالفطرة مرحًا ودموي المزاج؛ فقد أفقت من الضربة سريعًا، وتابعت دراساتي بجِد عظيم في الريف، وطبعتُ عام ١٧٤٢ في أدنبرة الجزء الأول من «مقالاتي Essays»، ولقي الناسُ الكتابَ لقاءً حسنًا ممَّا جعلني سريعًا أنسى تمامًا فشلي الأول. وأقمت مع أمي وأخي في الريف، واستعدت في ذلك الوقت المعرفة باللغة الإغريقية التي كنتُ قد أهملتها إهمالًا شديدًا في صدر شبابي. وتلقيت عام ١٧٤٥ كتابًا من الماركيز أناندال يدعوني فيه إلى أن أرحل وأعيش معه في إنجلترا. واستبنت كذلك أن أصدقاء ذلك النبيل كانوا راغبين في أن يضعوه تحت رعايتي وإرشادي؛ لأن حالة عقله وصحته يتطلَّبان ذلك. وأقمت معه اثنَي عشر شهرًا، فزاد دخلي الصغير دخلًا آخر بما كنت أتناوله من مُرتَّب في ذلك الحين.

ثم تلقَّيت بعد ذلك دعوةً من الجنرال سانت كلير يطلب مني فيها أن أصحبه سكرتيرًا في حملته التي كانت وِجهتها أولًا ضد كندا، ولكنها انتهت إلى غارة على ساحل فرنسا.

ودعاني الجنرال في العام التالي ١٧٤٧ أن أصحبه في نفس المنصب، في بعثته العسكرية المفوَّضة إلى بلاطَي فينا وتورين. ولبست عند ذاك زيًّا عسكريًّا برتبة ضابط، وقُدِّمت في هذَين البلاطَين على أنني مساعد أركان حرب الجنرال، ومع السير هاري إرسكين والكابتن جرانت، وهو الآن الجنرال جرانت. ويكاد أن يكون هذان العامان فترة الانقطاع الوحيدة في دراساتي خلال حياتي. لقد أنفقتهما في متعة وصُحبة حسنة، وحصلت من مرتبي مع الاعتدال في النفقة ثروةً عددتها كافيةً في الاعتماد على النفس، ولو أن معظم أصدقائي كانوا يميلون إلى الابتسام عندما قلت ذلك. جملة القول، كنت أملك ذلك الوقت حوالي ألفًا من الجنيهات.

كانت تُساورني دائمًا فكرة أن فشلي في نشر «رسالة في الطبيعة الإنسانية» يرجع إلى الشكل أكثر ممَّا يرجع إلى الموضوع. ولقد كنت مخطئًا في عدم تبصُّري عندما ذهبت إلى المطبعة في وقت مبكِّر جدًّا، وعندئذٍ راجعت الجزء الأول من ذلك الكتاب وجعلته في كتابي «بحث في الفهم الإنساني»، الذي نُشر عندما كنت في تورين. ولم يكن ما لقيه هذا الكتاب في أول أمره من النجاح يزيد شيئًا مذكورًا عن «رسالة في الطبيعة الإنسانية». وزهدت نفسي عند عودتي من إيطاليا؛ إذ وجدت إنجلترا كلها تتحدَّث عن كتاب الدكتور مدلتون «بحث حر»، على حين أهملوا كتابي تمامًا، ومرُّوا عليه مرَّ الكرام. وطُبعت رسائلي الخلقية والسياسية طبعةً جديدةً في لندن، فلم يكن حظها أفضل لقاءً.

كان مزاجي الفطري من القوة بحيث لم يُؤثِّر هذا الفشل المتكرِّر في نفسي إلَّا قليلًا، أو لم يُحدث في نفسي أثرًا. وذهبت عام ١٧٤٩ فأقمت عامَين عند أخي في منزله الريفي؛ لأن أمي كانت قد قضت نحبها، وألَّفت هناك الجزء الثاني من مقالاتي وسميته «مقالات سياسية»، وكذلك «بحث في مبادئ الأخلاق»، وهو جزء آخر من رسالتي أعدت كتابته، وفي ذلك الوقت أخبرني أ. ميللر الورَّاق، أن كتبي الأولى (ما عدا الرسالة سيئة الحظ) أخذت تُصبح موضعًا للحديث، وأخذ ما يُباع منها يتضاعف تدريجيًّا، وطُلبت طبعات جديدة منها. وجاءني ردَّان أو ثلاثة ردود في عام واحد من أشخاص محترمين ذوي مكانة. وتبيَّن لي من قذف الدكتور واربرتون أن الكتب أخذت تُقدَّر في الأوساط الطيبة، ومع ذلك فكنت قد عزمت على شيء لم أتحوَّل عنه، وهو ألَّا أرد على أحد. ولَّما كنت هادئ المزاج فلم أجد صعوبةً في الابتعاد عن جميع المنازعات الأدبية. هذه العلامات الدالة على قيام الشهرة مدَّتني بالتشجيع، يُضاف إلى ذلك الميل إلى رؤية الجانب الحسن من الأشياء أكثر من الجانب السيئ، وهذا الطابع الذهني يجعل المرء أكثر سعادةً من وراثة ضَيعة تدر عليه عشرة آلاف جنيه في العام.

وانتقلت في عام ١٧٥١ من الريف إلى المدينة، وهي المسرح الصادق لرجل الأدب، وطبعتُ عام ١٧٥٢ في أدنبرة حيث كنتُ أعيش «مقالاتي السياسية Political discourses»، هي الأثر الوحيد الذي حاز نجاحًا عند نشره لأول مرة، وأحسن الناس استقبالها في إنجلترا وفي الخارج. وطُبع في لندن في نفس العام «بحث في مبادئ الأخلاق»، وإنه لَيفضل في نظري (ولا يحق لي أن أحكم في هذا الموضوع) جميع كتاباتي التاريخية والأدبية والفلسفية، ولكنه خرج إلى الدنيا دون أن يلحظه أو يلتفت إليه أحد.

وانتخبتني كلية المحامين عام ١٧٥٢ أمينًا لمكتبتها، وهو منصب لم أنَل منه إلَّا فائدةً ضئيلة، أو لم أنَل منه فائدةً ما، اللهم إلَّا أن أكون صاحب الأمر في مكتبة كُبرى. ووضعت عندئذٍ مشروع تدوين تاريخ إنجلترا، غير أني رهبت فكرة تدوين تاريخ يستغرق فترةً تبلغ سبعة عشر قرنًا، فابتدأت من أسرة ستيوارت، وهو عصر ظننت أن أحداثه أخذت تنحرف في التأويل، ولقد كنت كما أعترف بذلك شديد الأمل في نجاح هذا العمل، وخُيِّلَ إليَّ أنني المؤرِّخ الوحيد الذي أغفل شأن السلطة القائمة وما لها من اهتمام ونفوذ، كما أغفل أهواء الشعب الصارخة.

ولَمَّا كان الموضوع متصلًا بكل سلطة، فقد ارتقبت تحبيذًا نسبيًّا، غير أن فشلي كان يدعو إلى الرثاء، وهبَّت في وجهي صيحة واحدة من الاستهجان والعتاب، بل والكراهية؛ فالإنجليز والإسكوتش والإيرلنديون، والهويج والتوري، ورجال الكنيسة وأصحاب الشيع الأخرى، وأحرار الفكر والمتدينون والمواطنون ورجال البلاط، تضافروا على الغضب على ذلك الرجل الذي أقدم يسكب الدموع لمصير شارل الأول وإيرل ستافورد، حتى إذا خِفت حِدَّة غضبهم، ظهر أن مصير الكتاب آلَ إلى زوايا النسيان، ممَّا زاد في كدري. ولقد أخبرني مستر مللر أنه لم يبِع خلال اثنَي عشر شهرًا إلَّا خمسًا وأربعين نسخة. وفي الحق قلما سمعت في أنحاء الممالك الثلاث عن رجل واحد عظمت منزلته، أو ارتفع أدبه، استطاع أن يحتمل الكتاب. ومن واجبي أن أستثني فقط رئيس أساقفة إنجلترا الدكتور هرنج، ورئيس أساقفة أيرلندا الدكتور ستون، ويبدو أنهما شذَّا في غرابتهما؛ فقد أرسل إليَّ هذان الأسقفان الجليلان، كلٌّ منهما على حدة، رسائل تحث على التشجيع.

ومع ذلك فإني أعترف أن عزيمتي قد ثبطت، ولو أن الحرب في ذلك الوقت لم تكن ناشبةً بين فرنسا وإنجلترا، لاعتكفت بكل تأكيد في إحدى المدن الريفية في فرنسا، وغيرت اسمي، وما عُدت قط إلى وطني. غير أن هذه الفكرة لم تكن عملية، وكان المجلد أوشك على التمام، فقد عقدت النية على استعادة الشجاعة والمثابرة.

وطبعت في هذه الأثناء في لندن كتابي «التاريخ الطبيعي للدين» Natural History of Religion، مع بعض الفصول الأخرى الصغيرة، فلقيه الجمهور بإعراض، اللهم إلَّا تلك النبذة التي كتبها الدكتور هيرد يُهاجمه فيها، وقد حوت جميع أنواع المشاكسة والتعالي والإسفاف الممنوع، ممَّا تمتاز به مدرسة واربرتون. وروَّحتْ هذه النبذة عن نفسي بعض الشيء؛ فهي أفضل من لقاء كتابي بغير احتفال.

وفي سنة ١٧٥٦، بعد عامَين من سقوط المجلَّد الأول، طُبع المجلَّد الثاني من كتابي في التاريخ، شاملًا الفترة الواقعة بين موت شارل الأول والثورة. وحدث أن قلَّ سخط الهويج على هذا الكتاب، ولقيه الناس لقاءً أفضل، إلى حدٍّ أنه لم يقف على قدمَيه فحسب، بل ساعد على إنقاذ أخيه سيئ الحظ.

ولكني على الرغم من أني علمت أن حزب الهويج كان صاحب الأمر في جميع المناصب سياسية كانت أم أدبية، فلم أكن أميل إلى التسليم بادعاءاتهم الفارغة، حتى إنني بعد زيادة الدراسة والقراءة والتأمُّل في حكم ملكَي ستيوارت الأولَين، جعلت أكثر من مائة حادثة في صالح التوري. ومن السخرية اعتبار الدستور الإنجليزي قبل تلك الفترة أساسًا منتظمًا للحرية.

ونشرت عام ١٧٥٩ تاريخ أسرة تيودور، فنال من السخط مثلما نال تاريخ الملكَين الأولَين من أسرة ستيوارت. وكان حكم الملكة إليزابث ممقوتًا بشكل خاص، غير أني أصبحت الآن لا أحفل بحماقة الجمهور، وأخذت وقد رضيت نفسي، في عزلتي بأدنبرة، أُنجز في مجلَّدَين الجزء السابق من تاريخ إنجلترا، وقدَّمته للجمهور سنة ١٧٦١، فحاز نجاحًا يكاد يكون مقبولًا.

ولكن على الرغم من الزوابع والأعاصير التي تعرَّضتْ لها كتبي، فإن المباع منها بلغ حدًّا جعل ما قدَّمه لي الناشر من مال يفوق كل ما عُرف في إنجلترا من قبل، فلم أُصبح شخصًا أعتمد على نفسي فحسب، بل أصبحتُ ثريًّا، فاعتزلت في وطني الأصلي اسكتلندا عازمًا ألَّا أخرج منها قط، وقد ارتحت إلى هذا العزم مؤثِرًا له على استجابة طلب أي شخص عظيم، أو توثيق العلاقة بأي شخص عظيم. ولمَّا كنتُ قد اجتزت الخمسين من العمر فقد فكَّرت في إنفاق بقية حياتي على هذا النحو الفلسفي، وإذا بي أتلقَّى سنة ١٧٦٣ دعوةً من إيرل هرتفورد، ولم أكن أعرفه، لأصحبه في سفارته إلى باريس، مع الأمل في تعييني سكرتيرًا للسفارة في وقت قريب، على أن أقوم بمهام ذلك المنصب إلى أن يتم التعيين النهائي. ومع أن هذا العرض كان جذَّابًا فقد رفضت أولَ الأمر لسببَين؛ لأني كنت

زاهدًا في وصل العلاقات مع العظماء، ولأني كنت أخشى ألَّا تروق مباهج الحياة في باريس ومجتمعاتها المرحة شخصًا في مثل سِني. ولمَّا ألحَّ اللورد في الدعوة لم يسعني إلَّا قَبولها. كان كل شيء من حيث المتعة والفائدة يجعلني أعد نفسي سعيدًا في علاقاتي بذلك النبيل، وكذلك فيما بعدُ مع شقيقه الجنرال كونواي.

إن من لم يشهد التأثير الغريب للطرائف لا يمكنه أن يتصوَّر بحال الاحتفال الذي لقيه في باريس من الرجال والنساء من جميع الطبقات ومختلِف المناصب. وكلما تجنَّبت أدبهم المفرط، حمَّلوني مزيدًا من ذلك الأدب. ومع ذلك فالحياة في باريس مصدر لذة حقيقية بسبب كثرة المجتمعات الرقيقة المثقَّفة المهذَّبة، التي تزخر بها هذه المدينة أكثر من أي مكان آخر في العالم. لقد جال في خاطري بعض الأحيان أن أستقر هناك مدى الحياة.

ثم عُينت سكرتيرًا للسفارة، وتركني في صيف عام ١٧٥٦ لورد هرتفورد عقب تعيينه نائب الملك في أيرلندا، فظلِلت قائمًا بالأعمال حتى وصل دوق رتشموند حول نهاية العام، وتركت باريس في أوائل ١٧٦٦. وذهبت في الصيف التالي إلى أدنبرة على النية السابقة: أن أقبر نفسي في عزلة فلسفية. وعدت إلى هذا المكان، لا أقول أكثر غنًى، بل أوفر مالًا وأعظم دخلًا من ذي قبل، بفضل صحبة لورد هرتفورد. وكنتُ قد سئمت تجرِبة نتائج الحياة السطحية بعد أن جرَّبت من قبلُ حياة الجد. غير أني تلقيت عام ١٧٦٧ من المستر كونواي دعوةً لأكون مساعد سكرتير، فلم أملك رفضها لخلق الداعي، ولعلاقاتي باللورد هرتفورد.

وعدت إلى أدنبرة عام ١٧٦٩ في غاية الثراء (إذ كنت أملك دخلًا يبلغ ألف جنيه في العام) وفي غاية الصحة، ولو أني طعنت في السن، وفي نيتي أن أستمتع طويلًا بالراحة وأنعم بشهرتي المتزايدة.

وأصابني في ربيع ١٧٧٥ اضطراب في الأمعاء لم يُخِفني أول الأمر، ولكنه أصبح منذ ذلك الوقت قاضيًا ولا يقبل الشفاء. وأملي الآن في الانحلال السريع. لقد تألمت قليلًا من هذا الاضطراب، والأغرب من ذلك أنه على الرغم من الانحلال العظيم في جسمي، لم أشعر قط بضعف قواي العقلية، حتى إنني لو أردت اختيار فترة من حياتي أوثرها لأعيشها مرةً ثانية، فقد أميل إلى اختيار هذه الفترة الأخيرة. ولم أزَل كما كنت دائمًا شديد الجد، مرح الصحبة. إنني أعد صاحب الخامسة والستين، حين يموت، أنه قد محا بضع سنين كلها أسقام. وعلى الرغم من أنني أرى علامات كثيرةُ تدل على ذيوع شهرتي التي ازدادت

تألُّقًا، فإني أعرف أنني لن أستمتع بها أكثر من بضع سنين. ومن العسير أن يتخلَّص الإنسان من الحياة أكثر ممَّا أنا عليه في الوقت الحاضر.

ولأتم هذه السيرة بذكر أخلاقي الخاصة: أنا الآن، أو على الأصح كنت رجلًا معتدل المزاج، صاحب سيطرة، ذا طبع اجتماعي مرح، قادرًا على الوداد، ولكن قليل الميل إلى العداء، شديد الاعتدال في جميع أهوائي. بل إن حُبي للشهرة الأدبية، وهي الشهوة ذات السلطان على نفسي، لم تُفسد قط مزاجي على الرغم من فشلي المتكرِّر. ولم تكن صحبتي بغيضةً للشباب والهمَل، كما لم تكن بغيضةً للمُجدِّين وللأدباء. ولمَّا كنت أجد لذةً خاصةً في صحبة النساء العفيفات، فلم يكن ما يدعو إلى عدم ارتياحي من استقبالهن لي. جملة القول أنه ولو أن أغلب الناس، وعظماءهم كذلك يشكون من الدسائس، فإنها لم تمسسني أو تعضني بنابها المشئوم. وعلى الرغم من أنني عرضت نفسي لغضب جماعات المدنيين والدينيين على السواء، فيبدو أنهم كانوا عزلًا نحوي من غضبهم المألوف. ولم يشكُ أصدقائي قط من أي بادرة في أخلاقي وسلوكي، اللهم إلَّا بعض المتحمِّسين، مع افتراض ذلك، كان يَسُرُّهم أن يخترعوا ويُذيعوا أي حكاية تبدو محتملة.

لا أستطيع أن أقول إن هذه الخطبة في تأبين نفسي تخلو من الزهو، ولكني أرجو أنها ليست في غير موضعها، وهذه حقيقة من السهل توضيحها والتثبُّت منها.

١٨ أبريل سنة ١٧٧٦

مذهب السببية في فلسفة هيوم

نقرأ في ختام الفصل الأول من كتاب هيوم «بحث في الفهم الإنساني»[1] ما نصه: «نبلغ السعادة إذا استطعنا الربط بين حدود الفلسفات المختلفة الأنواع، بأن نُوفِّق بين البحث العميق والوضوح، وبين الحقيقة والجدة. ونكون أكثر سعادةً إذا فكَّرنا بهذا الأسلوب السهل، فاستطعنا أن نُزعزع أركان الفلسفة الفاسدة، تلك التي لم تكن تصلح حتى الآن إلَّا ملاذًا للخرافات، وستارًا للخطل والخطأ.»

وقد مرَّ بنا أن هيوم حين فشل كتابه «رسالة في الطبيعة الإنسانية» اختصر الآراء الأساسية وأودعها كتابه «بحث في الفهم الإنساني». وهذا الكتاب هو الذي ذاع في وسط الفلاسفة، وهو الذي قرأه «كانط» الفيلسوف فقال عنه: «لقد أيقظني هيوم من سُبات الاعتقادات.»

---

[1] An Enquitry Concerning Human Understanding: طبعة ليبزج سنة ١٩١٣.

قدَّم هيوم لهذه الطبعة بقوله: «أغلب المبادئ والاستدلالات الموجودة في هذا الكتاب سبق نشرها في كتابٍ من ثلاثة أجزاء يُسمَّى «رسالة في الطبيعة الإنسانية»، وهو كتاب تصوَّره المؤلِّف «يكتب عن نفسه بصيغة الغائب كما هي عادة الإنجليز (قبل مبارحة الكلية)، ثم دوَّنه ونشره بعد ذلك بقليل. فلمَّا لم يلقَ نجاحًا، أدرك خطأه في الإسراع إلى المطبعة، فأعاد الكتاب بأسره من جديد في هذه الفصول، التي يأمل أن تكون قد صحَّحت بعض ما جاء من إهمال في التفكير أو التعبير. ومع ذلك فإن كثيرًا من الكُتَّاب الذين شرَّفوا فلسفة المؤلِّف بالرد، وجَّهوا سهام النقد لذلك الكتاب الذي ألَّفه في صباه، وهو كتاب يبرأ منه المؤلِّف؛ فنالوا بذلك نصرًا، وهذه طريقة تُخالف جميع قواعد النبل والعدالة؛ لذلك يرغب المؤلِّف أن تُعَد هذه الفصول هي المعبِّرة وحدها عن مبادئه الفلسفية واعتقاداته».

كان غرض هيوم كما نصَّ على ذلك أن يُزعزع أركان الفلسفة، ولقد طعنها منذ ذلك الوقت فأصابها في الصميم.

وإذا كان حقًّا أن كانط أفاق من سُبات الاعتقادات، إلَّا أنه عاد إلى نوم عميق، فصاغ فلسفته في أثواب «دجماطيقية» لا تحل المشكلات الفلسفية حلًّا معقولًا مقبولًا، ولا تُصلح المسلَّمات التي فرضها فرضًا، بقوله تارةً إنها موجودة بالفطرة أو قبل التجرِبة، كالقول بالزمان والمكان، وتارةً أخرى بأنها مسلَّمات لا غنى عنها لفهم الحياة العملية الخلقية؛ مثل فكرة الله والحرية وخلود النفس. لا تصلح هذه المسلَّمات إلَّا كما قال هيوم: «ستارًا للخطَل والخطأ.»

ونُحب قبل أن نعرض رأي هيوم في السببية أن نُمهِّد لذلك برأيه في الفلسفة وفي أصل الأفكار.

يذهب هيوم إلى أن الفلسفة على نوعَين، والفلاسفة على ضربَين؛ لكلٍّ منهما قيمتها وأثرها في ثقافة البشر.

نوع يَعُد الإنسان موجودًا للعمل، يتأثَّر في سلوكه بالذوق والعاطفة، ويختار هذا الشيء دون ذاك لما فيه من قيمة. ولمَّا كانت الفضيلة هي أثمن شيء في العالم، فإنك تجد هذه الفلسفة تُضفي عليها أبهى الألوان حتى تدفعنا في طريق الفضيلة، وهو الطريق إلى المجد والسعادة.

ونوع ينظر إلى الإنسان في ضوء الفكر لا السلوك، ويُحاول أن يصوغ عقله أكثر من تشكيل سلوكه. وهذا الضرب من الفلاسفة يجعلون الإنسان موضوعًا للتأمُّل، فيسعَون إلى كشف المبادئ العقلية التي يقوم عليها الفكر، وتدفع إلى استحسان أو استهجان ألوان العمل والسلوك.

ومن الثابت أن الفلسفة السهلة الواضحة أفضل من الدقيقة المستغلِقة، وهذه الفلسفة الواضحة أكثر متعة، وأعظم ثمرة.

وهنا ترى هيوم يقترب من مذهب ديكارت صاحب فلسفة الوضوح والتميُّز. ولا غرو فالعصر بأسره هو عصر الوضوح. والأساس الذي يعتمد عليه في الوضوح هو العقل السليم (Common Sense) دون قيد أو شرط، على حين يستند ديكارت إلى العقل السليم Le bon Sens، ولكنه يُقيم التفكير على المنهج الرياضي المستند إلى مبادئ فطرية في العقل.

فإذا رجع الفيلسوف إلى العقل السليم أمن شر الزلل، وسار في الطريق المستقيم، وابتعد عن مخاطر الأوهام. حتى إذا أضفى على فكره ألوانًا من الجمال؛ خلد على الزمان.

فهذا شيشرون ذائع الشهرة في الوقت الحاضر (أي في عصر هيوم)، على حين قد خبت شهرة أرسطو تمامًا. ولقد تخطَّت شهرة لابروبير ماء البحار، أمَّا «مالبرانش» فلا يتعدَّى مجدُه حدودَ وطنه أو جيله.

والذي طالب به هيوم أن يتوسَّط الفلاسفة بين التفكير المحض، والسلوك الخالص، أو كما يقول:

«كن فيلسوفًا، ولكن ابقَ في غمار فلسفتك إنسانًا.»

Be a philosopher, but admit all your philosophy be still a man.

ويُذكِّرنا هذا الرأي بما كانت عليه صورة الفلسفة في اليونان، كما نجدها ممثَّلةً في سقراط. وقد ذهبتُ هذا المذهب في كتابي «معاني الفلسفة» وهو عندي الرأي الصحيح. وما دام المرجع هو العقل السليم، فلن يجد أي إنسان عُسرًا في أن يكون فيلسوفًا.

ولم يكن هيوم أوَّل من وجَّه سهام النقد إلى أرسطو، ذلك الطود الشامخ الذي ظلَّ رمز الفلسفة قرونًا طويلةً من الزمان، سبقه إلى ذلك بيكون وديكارت، وأقاما صرح فلسفة جديدة ليس هنا مجال ذكرها.

إلَّا أن هيوم اختطَّ سبيلًا أخرى تختلف عن السبيل التي سلكها بيكون أو ديكارت؛ ذلك أنه أراد أن يعلم أولًا حدود العقل البشري، بأن نُحلِّل قواه تحليلًا دقيقًا لنرى هل في مقدوره أن يبحث هذه الموضوعات المستغلِقة البعيدة الغور. وكان هيوم بذلك صاحب المذهب النقدي في الفلسفة، والذي تبعه بعد ذلك كانط من بعده.

لهذا السبب بدأ هيوم يبحث قبل كل شيء في أصل الأفكار، ونشأتها؛ لأن العقل البشري ليس شيئًا آخر إلَّا مجموعةً من المعاني أو المعقولات، وما العقل إلَّا مضمونه.

ولقد انقسم الفلاسفة من قديم، ولا يزالون منقسمين، حول أصل الأفكار أهي كلها مكتسبة، أم كلها فطرية، أم بعضها فطري وبعضها الآخر مكتسب؟[٢]

وقد برزت هذه المشكلة في القرن السابع عشر، وتزعَّم القائلين بالأفكار الفطرية ديكارت في فرنسا. وذهب مستر لوك — كما يُسمِّيه هيوم — إلى شيء من ذلك، ولكن على نحو آخر.

[٢] راجع القسم الثاني من كتابنا «معاني الفلسفة» في تفصيل نظرية المعرفة.

أمَّا هيوم فقد كان جريئًا، أمينًا على الخطة الفلسفية التي استنَّها لنفسه في استهلال كتابه، ونعني بها التخلِّي عن الآراء السابقة المنحدرة إلى تراث الفلسفة من قديم الزمان، والرجوع إلى «العقل السليم» فحسب، فنظر إلى هذا الموضوع نظر إنسان يبدأ بألف باء التفكير.

قال: إن الأفكار على نوعَين؛ انطباعات[٣] Impressions ومعانٍ أو أفكار Thoughts or Ideas.

ويبدو أن هيوم هو أول من أدخل لفظة «الانطباع» في اللغة الفلسفية، وتداولها الناس في العصر الحاضر، وهي أشيع الآن في الفرنسية. حدَّد هيوم مدلولها بقوله: «إنني أعني بلفظ «الانطباع» جميع مدركاتنا الحسية حين نسمع أو نرى، أو نشعر أو نحب أو نبغض، أو نرغب أو نُريد.»

هناك إذن درجتان من الأفكار، مصدرهما واحد، واختلافهما في الدرجة. أمَّا المصدر فهو الإحساس بالأشياء الخارجية المسماة عادةً مدركات حسية Perceptions، وكذلك الإحساسات النفسية الباطنة.

هذا الإحساس المباشر أزهى وأبهى وأكثر حياةً من تذكُّره بعد ذلك بعد انعدام المصدر، «كالرجل الذي يُحس بألم من حرارة شديدة، ثم يسترجع الألم في ذاكرته أو يتخيَّله قبل وقوعه».

فالإحساس بالألم هو ما يُسمِّيه بـ «الانطباع»، واسترجاع الألم في الذهن هو الفكرة. والفرق بينهما في درجة الحياة والقوة والبهاء.

فلْنُسلِّم مع هيوم بهذه الاصطلاحات ولا نتوقف لنقدها في ضوء علم النفس، ثم لنمضِ معه إلى حيث يُريد أن يقودنا.

يقول بعد ذلك ما فحواه: أبعد الأشياء عن الطبيعة والواقع، وأكثرها انطلاقًا في غير حدود، هو التفكير الإنساني، الذي يحملنا على جناح الخيال في لحظة إلى أبعد مناطق الكون، بل إلى أبعد ما هو من الكون.

وقد يبدو أن الفكر يملك حريةً لا تُحد، إلَّا أن الفحص القريب يُبيِّن لنا أن قدرة العقل على الخلق والإبداع ليست شيئًا آخر إلَّا التركيب والتبديل، والزيادة أو النقصان، في المادة التي تُقدِّمها لنا الحواس والتجرِبة. حين نُفكِّر في جبل من ذهب، لا نفعل إلَّا الجمع

[٣] هذه الترجمة عن الدكتور محمود عزمي ونُوافقه عليها.

بين فكرتَين قائمتَين؛ الذهب والجبل، إذ كنا على علم بهما من قبل. ونستطيع أن نتصوَّر حصانًا فاضلًا؛ إذ قد سبق في شعورنا تصوُّر الفضيلة التي يمكن أن نربطها بشكل الحصان وهيئته، وهو حيوان مألوف لنا. جملة القول: جميع مواد التفكير منتزعة من إحساسنا الخارجي أو الداخلي، أمَّا خلط هذه الإحساسات وتركيبها فهو من شأن العقل والإرادة وحدهما.

والدليل على ذلك فكرة الله، الدالة على كمال الحكمة، وغاية الخير، وتمام العلم، فإنها من أنفسنا، ومن تأمُّل عقولنا، فنبسط صفات الخير والحكمة التي نُحسها بحيث تُصبح لا حدَّ لها. ولو نظرنا إلى أي فكرة من الأفكار لوجدنا أنها صورة من الانطباعات.

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن فاقد حاسة من الحواس يجهل ما تُدركه هذه الحاسة، كالأعمى الذي لا يعرف ما الألوان. وكذلك من يجهل تجربة المشاعر، فإنه لا يعرفها كما يقول الشاعر العربي:

لا يعرفُ الشَّوْقَ إلَّا مَنْ يُكابده ولا الصبابةَ إلَّا من يُعانيها

فإذا ثبت أن الأصل في الأفكار هي الانطباعات، فما علينا إذا شككنا في فكرة فلسفية إلَّا أن ننظر في الانطباعات التي نشأت هذه الفكرة عنها. فإن عجزنا عن ذلك؛ فقد تأيَّد شَكُّنا. ومثال ذلك لفظ الفطرة Innate، فماذا نعني بالفطرة؟ أنعني بها أفكارًا توجد قبل أن يولد الإنسان، أو مع ولادته، أو بعد ولادته؟ ويذهب هيوم إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة، وإنما تنشأ من الانطباعات منذ أن يولد الإنسان ويحس.

ومن الواضح أن الأفكار حين ترتبط في الذهن بعضها بالبعض الآخر إنما تخضع لقاعدة ونظام. يقول هيوم: «ولو أن ارتباط الأفكار أمر يُعَد من الوضوح بمكان شديد، إلَّا أنني لا أجد أي فيلسوف قد حاول أن يعد أو يُصنف مبادئ الارتباط. وعندي أن الروابط بين الأفكار ثلاثة؛ التشابه، والتلازم في المكان والزمان، والسببية.» وقد نسيَ أن أرسطو قد سبقه بعشرين قرنًا من الزمان فاهتدى إلى قوانين الترابط بين الأفكار وقال إنها التشابه، والتضاد، والتلازم.

على أن الذي يعنينا في فلسفة هيوم قوله بهذا النوع من الارتباط بين الأفكار، وهو صلة السبب بالمسبَّب، وهو ما أطلقنا عليه «السببية». ويُعَد بحث هيوم في السببية من أهم البحوث وأعظمها خطرًا في تاريخ الفلسفة؛ لأنه يُريد أن يهدم ما اصطلح عليه الناس

أجيالًا متعاقبة، وأن يُزعزع قواعد الحضارة التي تستند إلى اعتقاد الناس في خروج المسبَّبات عن الأسباب.

ولا بد لنا قبل أن نبحث في السببية أن نتسائل: هل هو من قبيل الأفكار المرتبطة Relations of Ideas أو الأشياء الواقعة Matters of Facts؟ فهذا هو التصنيف الذي دعا إليه هيوم، فأدخل تحت القسم الأول علوم الهندسة والجبر والحساب؛ أي هذه العلوم التي تثبت بالبرهان العقلي، دون حاجة إلى وجود خارجي للحقائق الرياضية.

أمَّا الأشياء الواقعة فإن إثبات صحتها أقل وثوقًا من تلك العلوم الرياضية؛ ذلك أن نقيض أي شيء ممكن الوقوع، ولا يمنع العقل التناقض في الأشياء الواقعة. فلنا أن نتصوَّر أن الشمس ستطلع في الغد أو لا تطلع، وكلا الأمرَين ممكن، مع أنهما على طرفَي نقيض، ومن العبث كما يقول هيوم أن نُبيِّن فساد إحدى هاتَين القضيتَين.

ويبدو أن أغلب أدلتنا التي تتعلَّق بالأمور الواقعة تقوم على علاقة الأسباب بالمسبَّبات. والسببية هي المرحلة التي تجيء بعد الحواس والذاكرة.

سَلْ رجلًا لماذا يحكم على الغائب كأن يقول: إن صديقه في الريف أو في فرنسا، وسوف يُعطيك سببًا لذلك قد يكون هذا السبب حقيقةً واقعةً أخرى؛ كأن يكون قد تلقَّى منه رسالةً أو علم منه عزمه السابق. وإذا عثر شخص على ساعة أو آلة أخرى في جزيرة مهجورة، فإنه يستنتج من ذلك أن إنسانًا كان على ظهر هذه الجزيرة. وعلى هذا النحو يجري تفكيرنا فيما يختص بالأمور الواقعة. ويقال إن بين الشيء الموجود، والسبب الذي نعزوه إليه، علاقة دائمة. وإن هذه العلاقة ترتبط فيما بينهما، ولولا هذه الرابطة أو العلاقة التي تصل بينهما، ما تيسَّر لنا أن نستنتج.

من أين لنا العلم بالسببية؟ أهو بالفطرة Apriori؟ أو بمعنًى آخر: هل هذا العلم سابق على التجرِبة أم لاحق لها؟

يذهب هيوم إلى أن فكرة السببية تنشأ عن التجرِبة، وذلك من مشاهدة الأشياء الجزئية مرتبطة بعضها ببعض على الدوام.

والدليل على ذلك أنك إذا قدَّمت شيئًا جديدًا كل الجدة لرجل كامل العقل حاد الذكاء، فإنه لن يستطيع أن يكشف عن أسبابها ونتائجها. وكذلك آدم، وقد كان فيما يُقال على أتمِّ عقل وأحدِّ ذهن، لم يكن ليستطيع أن يستنتج من رؤية النار، وما هي عليه من ضوء وحرارة، أنها تحرق.

الخلاصة أننا نكشف الأسباب والمسبَّبات لا بالعقل بل بالتجرِبة.

ولو أننا هبطنا فجأةً إلى هذا العالم، ثم نظرنا إلى لاعب «البلياردو»، فلا يمكن أن نستنتج عقلًا أن ضرب الكرة الأولى يُسبِّب حركة الكرة الثانية؛ ذلك أن حركة الكرة الثانية مستقلة تمام الاستقلال، ومتميِّزة تمام التميُّز عن حركة الأولى.

ألقِ حجرًا في الهواء، وسوف تجد أنه يسقط على الأرض. فإذا نظرت بالعقل وحده، فليس هناك ما يمنع أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلًا من أن يهبط إلى أسفل.

فنزول الحجر إلى أسفل، وحرق النار، وتبريد الماء، كل ذلك أمور تعسُّفية Arbitrary وُجدت هكذا في العالم، فنعلمها بالتجرِبة، ولا سبيل إلى العلم بها عقلًا، أو قبل التجرِبة. وإن كل مسبَّب فهو عبارة عن حدث مستقل تمامًا عن سببه، ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلًا من دون مشاهدة مظاهر الطبيعة.

وهذا هو السبب في أن الفلاسفة مهما أوتوا من نفاذ العقل، لم يستطع أحدهم أن يهتدي إلى السبب الأقصى في أي عمل من أعمال الطبيعة. وقد اهتدى الإنسان حقًّا إلى اختزال المبادئ الطبيعية بحيث تكون أكثر بساطة، ووصل إلى بعض الأسباب العامة التي أقامها على الملاحظة والتجرِبة. أمَّا علة هذه العلل فمن العبث أن نصل إلى كشفها؛ ذلك أن هذه المبادئ مغلقة، فلا يستطيع العقل البشري إليها نفاذًا.

لقد باعدت الطبيعة بيننا وبين أسرارها، ولم تكشِف لنا إلَّا عن المعرفة الظاهرة للأبصار. ثم إن حواسنا تُخبرنا عن صفات الأشياء، فهي تدلنا على لون الخبز وثقله وقوامه. ولكن الحس لا يستطيع، ولا العقل كذلك، أن يُخبرنا عن هذه الصفات التي تجعل الخبز صالحًا لتغذية البشر. وعلى الرغم من جهلنا بالقوى الطبيعية فإننا نستبق الحوادث، ونتوقَّع نتائج مماثلة لما سبق أن شاهدناه. فلو قُدِّم إلينا شيء يُشبه الرغيف ويُماثله في صفاته، لتوقعنا منه نفس الغذاء.

نحن إذن نُقيم الأسباب والمسبَّبات على أساس التجارِب السابقة، ولكن بأي حكم نحكم على المستقبل بما شاهدناه في الماضي؟ فالخبز الذي أكلته كان مغذيًا، فهل إذا أكلت خبزًا مرةً أخرى يُغذِّي؟ ولماذا؟ وهل هذه النتيجة ضرورية محتومة؟

الواقع أن الحكم على المستقبل حكم عقلي. ونستطيع في هذه المسألة أو القضية أن نُميِّز قضيتَين مختلفتَين؛ القضية الأولى: لقد ثبت بالتجرِبة أن هذا الشيء تعقبه هذه النتيجة، والقضية الثانية: أني أتوقَّع نتائج مماثلة لهذه الأشياء.

وليس التماثل دليلًا موجبًا لاستنباط النتائج. والتمثيل في المنطق أضعف درجات البراهين. وليس التماثل بين الأشياء الموجودة في الطبيعة تامًّا؛ فالبعض متفق في مظهره

وصفاته الخارجية، ولكنك تجد تفاوتًا في طعمه. ويُذكِّرنا هذا المثال الذي يضربه هيوم بما قاله ليبنتز: «من أنه لا توجد ورقتان في شجرة واحدة، في غابة واحدة، متماثلتَين تمام التماثل.»

على أننا حين نتوقَّع النتائج على الأشياء الماثلة، نزعم بأن هناك قوًى خفيةً هي العلة في إحداث هذه النتائج، وهي التي تصل بين الأسباب والمسبَّبات، فهل لنا الحق إذا رأينا عددًا من التجارِب المتشابهة أن نستنتج علاقةً بين الأشياء المحسوسة وبين القوى الخفية؟ وعلى أي أساس نبني هذا الاستنتاج؟ وما هو الحد الأوسط الذي ينقُلنا من المشاهدات المحسوسة إلى القوى الخفية؟

إننا نفترض أن المستقبل سوف يقع على نسق الماضي، ولكن ما الحال لو تغيَّر الكون واختلف نظام الطبيعة؟ عندئذٍ لا يصلح الماضي أن يكون قاعدةً للحاضر أو المستقبل.

ولْنفرض أن شخصًا هبط على ظهر هذه الأرض، فإنه ولا ريب سوف يلحظ تعاقب الحوادث، ولكنه لن يصل إلى فكرة الأسباب والمسبَّبات؛ لأن السببية من المعاني التي لا تُدرَك بالحس، وليس من المنطق أن يُستنتج من تعاقُب حادثتَين أن إحداهما علة، والأخرى معلول.

ولْنفرض أنه عاش على ظهر هذه الأرض زمنًا طويلًا يُيسِّر له رؤية هذه الأحداث المتعاقبة مرات ومرات، فليس من المنطق أن يزعم أن بعض هذه الحوادث سبب لبعضها الآخر. ليست هي السببية التي تُبيح له توقُّع الأحداث، ولكنه مبدأ آخر هو العادة (Custom-Habit).

بسطنا من قبلُ رأي فيلسوف إسلامي ذهب هذا المذهب هو أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة». والفرق بين الغزالي وهيوم أن حجة الإسلام يُريد أن ينفي الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثِّرة في الكون. فالله هو مسبِّب الأسباب جميعًا، وهو علة العِلل.

أمَّا هيوم فإنه ينفي السببية ولا يجعل الله علة الأشياء. بل لقد اعترض على «مالبرانش» الذي يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة، وما الأسباب الظاهرة إلَّا مناسبات Occasions لعلة الله.

يذهب هيوم إذن إلى أن اتصال الظواهر بعضها بالبعض الآخر هو «عادة». وهو لا يزعم أنه يُفسِّر بذلك قوانين الطبيعة، ولكنه يُشير إلى مبدأ تختص به الطبيعة البشرية، وهو من المبادئ التي يعترف بها سائرُ الناس ويعلمون أثرها.

فالعادة وحدها هي التي تجعل تجارِبنا مثمرة، وتُبيح لنا أن نتوقَّع في المستقبل ما سبق أن شاهدناه في الماضي.

الخلاصة أننا ألِفنا أن نرى الحرارة تصحب اللهب، والبرودة تصحب الثلج، فإذا شاهدنا بالحواس اللهب أو الثلج توقَّع العقل بحكم العادة أن يجد الحرارة والبرودة، وأن يعتقد في وجودهما. وهذا الحكم عمل من أعمال العقل لا من طبيعة الأشياء الخارجية.

ويبدو أن السبب في اختلاط الأمر على الفلاسفة، هو عدم تحديد المصطلحات التي تجري في قاموس الفلسفة، ثم يترتَّب على ذلك اللبس والغموض. ومن هذه المصطلحات «القوة»، «والارتباط الضروري»؛ أي ارتباط الأسباب بالمسبَّبات. ومن الطبيعي أن يُحلِّل هيوم هذَين الاصطلاحَين في ضوء التقسيم الذي ذهب إليه من أن المعاني انطباعات وأفكار، وأن الأفكار تقوم على الانطباعات. فنحن نرى كرة «البلياردو» تضرب الكرة الثانية فتُحرِّكها، ولكننا لا نرى في الكرة الأولى هذه «القوة» المؤثِّرة في الثانية بحيث تكون سببًا لتحرُّكها؛ أي إننا لا نرى بالحواس أسبابًا ولا قوًى، وإنما نرى ظواهر متعاقبة.

ولعل فكرة القوة المستمدَّة من أنفسنا، أو هي صورة لما فينا من انطباعات باطنة، فنحن نشعر في كل لحظة بهذه القوة الباطنة، ذلك حين نُريد فنصدر أمرًا إلى أعضاء الجسم أن تتحرَّك، فشعورنا بأفعالنا الإرادية هو مصدر فكرة القوة في الطبيعة.

ومع ذلك فهناك اعتراضات كثيرة نسوقها على صحة الاعتقاد بهذه القوة النفسانية، وأنها علة حركة الأعضاء وعمل الوظائف العقلية. فالأمر في الظواهر النفسية فيما يخص بالأسباب والمسبَّبات هو كالأمر في الظواهر الطبيعية.

وأول اعتراض: هو أن اتصال النفس بالجسم من المسائل الشديدة الغموض؛ إذ يُقال إن هناك جوهرًا روحانيًّا يُؤثِّر في الجسم المادي، وهذا الجوهر الروحاني أو النفساني يحتاج قبل كل شيء إلى الإيضاح.

والاعتراض الثاني: لماذا لا نستطيع تحريك بعض أعضاء الجسم، ونعجز عن تحريك بعضها الآخر؟ فنحن نُحرِّك اللسان والأصابع، ونعجز عن تحريك القلب أو الكبد.

والاعتراض الثالث: أنه ثبت من علم التشريح أن الحركة الإرادية لا تنصب مباشرةً على العضو الذي يتحرَّك، بل على عضلات وأعصاب تتصل بهذا العضو.

والخلاصة أن فكرة القوة النفسانية هي كمثيلتها الطبيعية، ليست شيئًا آخر إلَّا حكم العادة.

الواقع أن أغلب الناس لا يجدون صعوبةً في تعليل الظواهر المألوفة في الطبيعة مثل سقوط الأجسام، ونمو النبات، وتناسل الحيوان. وهم لطول عهدهم برؤية هذه الظواهر المألوفة لا يتوقَّعون غيرها، ولا تستطيع عقولهم أن تتصوَّر حدوث ظواهر مخالفة عن الأسباب المزعومة، حتى إذا صدمتهم الطبيعة بما فيها من شذوذ كالزلازل والبراكين وسائر الخوارق؛ عجزت العقول عن التعليل، والتمسوا الأسباب في قوًى غير منظورة، أو قالوا: إنها من عند الله. ويُشير هيوم بقوله إنها من عند الله إلى ديكارت تارة، وإلى «مالبرانش» تارةً أخرى. ولا يعنينا أن نبسط ردوده عليهما، فليس هذا هو المجال. وإنما نُحب أن نقول إن نقد هيوم في السببية، وبحثه في العقل البشري، هو الذي هيَّأ لكانط أن يُقيم فلسفته المثالية. كما نُحب أن نذكر أن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم فآثر الابتعاد عن القول بالسببية، وبالأسباب كأنها قوًى مؤثِّرة في المسبَّبات.

تقدير الجمال

أسئلة تخطر على البال، وليس من العسير الجواب عنها، مع أنها تدور في أذهاننا كلما شاهدنا الأشياء الجميلة والآثار الفنية البديعة. ماذا نعني بالجمال؟ وهل يوجد ميزان أو موازين نرجع إليها في تقدير الأشياء الجميلة؟ وما الدور الذي يلعبه العقل أو الذوق في تقدير الجمال؟ وهل الجمال تعبير عن مكنونات النفوس، أو صفة من صفات الأذهان والعقول، أو أثر من آثار الخلق والإبداع؟

ولْندع هذه الأسئلة التي تضرب في الفلسفة إلى الصميم، لنقف موقفًا بسيطًا يقفه كل إنسان عندما يُعجَب بقصيدة من الشِّعر، أو يطرب من نغمة موسيقية، أو يتذوَّق أثرًا من هذه الآثار الفنية في الرسم والتصوير والنحت وما إلى ذلك. إنه يقول هذا جميل، فما سر الجمال؟ وما موضع الإعجاب؟ إن قلت: الجمال لذة الحواس كالبصر والسمع، فليس الأمر كذلك؛ لأن الجمال متعة تُضاف إلى الحواس، لا لذة تُستمد منها. فأنت تجد لذةً في الطعام ومتعةً في النظر إلى المائدة الجميلة، وقد نُضِّدت بالزهور.

والفرق بين هذا وذاك هو الفرق بين الحيوانية والإنسانية. وفي ذلك يقول الفارابي في الفصوص: «العمل الحيواني جذْب النافع ويقتضيه الشهوة، ودفع الضار ويستدعيه الخوف، ويتولَّاه الغضب. والعمل الإنساني اختيار الجميل.»

ولقد ذهب المحدثون من الفلاسفة ابتداءً من كانط وهيجل، إلى لالو وكروتشي وجيو، مذاهب شتَّى في تفسير الجمال، وتعليل الإعجاب به، وبسط الموازين لتقديره، غير أن ديلاكروا لا يرضى عن أي مذهب من هذه المذاهب، ويَعُد كل واحد منها ناقصًا من وجه، صحيحًا من وجه آخر. ثم يختم كلامه بأن الفن ليس: «إحساسًا أو صورة، أو ائتلافًا في الأرواح أو حقيقة، أو البصر بالمثل، ولكنه كل ذلك، حيث كان فيضًا لقوة مبدعة مؤلفة.»

ويبدو أن مذهب أفلاطون قد أُهمل في زوايا النسيان، أو أُدرج في ذيل المذاهب، مع أنه الفيلسوف على التحقيق، وعنه أُخذت الفلسفة الألمانية المثالية، والعلم الحديث يأخذ بتفسيره الرياضي للكون، بعد أن ظلَّت الحضارة الإنسانية ترسف في أغلال مادة أرسطو وصورته حول عشرين قرنًا من الزمان فلم تتقدَّم.

ولعلنا إذا رجعنا إلى مذهب أفلاطون في الجمال، ثم أضفنا إليه شيئًا من التعديل، أن نكون أدنى إلى التفسير الصحيح.

يصف أفلاطون في محاورة المأدبة رحلة النفس الإنسانية في طلب الجمال، وهنا نجد الكاهنة ديوتيما تدل سقراط على السبُل التي ينبغي على الذين ينشدون معرفة «مُثُل الجمال» اتباعها. فالسبيل الوحيد أن يُقدِّر المرء أولًا جمال شيء واحد جميل، ثم يتدرَّج إلى مرحلة ثانية يُقدِّر فيها جمال عدة أشياء ويلحظ ما بينها من مشاركة. والمرحلة الثالثة تقدير الجمال المعنوي، الذي يخلو من علائق المادة، كالجمال في الأنظمة والنواميس.

وهذا كله لا يكفي في بلوغ المثال، أو على حد تعبير أفلاطون في «البصر بالمثال»؛ إذ لا بد من دراسة عميقة لفرع من فروع المعرفة اليقينية، هي الرياضة بأقسامها؛ الحساب والهندسة والفلك. ولم يبلغ الفنان المثال بالذات إلَّا إذا امتلك ناصية العلم الرياضي. ومن المأثور عن أفلاطون أنه كتب على باب مدرسته: «من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا.» ويرى الفارابي في كتاب تحصيل السعادة أن أول أجناس الموجودات التي ينظر فيها الإنسان علم الحساب والهندسة وما يلحق الأعداد والأعظام والأشكال من «خاصة التقدير، وجودة الترتيب، وإتقان التأليف، وحسن النظام».

كيف ينتقل الإنسان من مشاهدة الأشياء الجميلة، ودراسة الحساب والهندسة إلى البصر بالمثال؟ هنا نجد أفلاطون يلبس مسوح المتصوِّفة فيُحدِّثنا بأن اشتغال النفس بالدرس والطلب يُؤدِّي إلى مكافأتها بإشراق نور المثال، كما يندلع اللهب من النار. فالتحصيل شرط، والبصر بالمثال إلهام.

وإذا رجعنا إلى نظريات المحدثين من علماء النفس وما حقَّقوه في كلامهم عن الإبداع في الفنون، وجدنا بينهم وبين مذهب أفلاطون شبهًا كبيرًا.

وجملة ما يذكرونه أن الأثر الفني، إبداعًا كان أو تقديرًا، تجسيدًا كان أو تفكيرًا، يمر في أربع مراحل؛ الإعداد، والحضانة، والإشراق، والتنفيذ أو التحقيق. والإعداد يُشبه مرحلة الدرس والتحصيل عند أفلاطون.

ويعزو علماء النفس إلى فترة الحضانة أهميةً خاصة؛ إذ إن الفكرة تنحدر من الشعور إلى اللاشعور، وتظل كامنة، ولكن العقل يصرفها ويُقلِّبها دون وعي من صاحبها؛

ولهذا كانت أعظم أعمال العباقرة ما جاءت بعد فترة من الكسل أو الراحة بعد الكد والتعب. ثم تبرز الفكرة الجديدة، أو الصورة أو العمل الفني أو هذا المثال الذي يحكي عنه أفلاطون، وكأنه كما يقول ألفريد دي موسيه: «مجهول يهمس في آذاننا.» وهكذا يحصل إلهام الفنان، ووحي الشاعر، واختراع العالم.

ويُشبِّهون هذا الإلهام أو الوحي بطفرة ينتقل فيها العقل بعد الإعداد والدرس إلى الكشف، وهي طفرة تستند إلى العلم السابق، ولكنه لا يقتضيها بالضرورة؛ ولهذا يلجأ العلماء إلى التحقيق حتى يتثبَّتوا من هذا الكشف.

والخلاصة عند أفلاطون أن الجمال، ابتكارًا كان أو تقديرًا، فهو نوع من الكشف عن مثال الجمال، نَصِل إليه بالمعرفة، ونهتدي إليه بطول الخبرة والممارسة. وبعدُ فإن تقدير الجمال لا يرجع إلى الذوق والوجدان، بل إلى «المعرفة». فالجمال على ذلك موضوعي لا شخصي.

أي إن الميزان في تقدير الأشياء الجميلة ميزان خارجي مستمَدٌّ من طبيعة الأشياء نفسها، فلا يقوم على هوى الشخص أو مزاجه.

فإذا كنت تُريد أن تحكم بين أبي تمَّام والبُحتري، أو بين شوقي وحافظ، أيهما أعلى شِعرًا وأصدق فنًّا، فلا بد أن تكون على عِلم وثيق بالشِّعر وموازينه. ثم لا يكفي أن تحفظ علم العروض، بل ينبغي أن تُمارس النظم حتى يصير الشِّعر عندك ملكةً أو عادة؛ وعندئذٍ فقط تهتدي إلى «مثال الجمال» في الشِّعر، حتى إذا نظرت في قصائد الشعراء، ووجدت أنها تُطابق هذا المثال الموجود في ذهنك كانت جميلة، وإذا وجدتها تبعد عن هذا المثال كانت قبيحة.

وفحوى هذا المذهب أنك لا تصلح حكمًا بين الشعراء إلَّا إذا كنت شاعرًا، ولا ناقدًا لصورة زيتية إلَّا إذا كنت رسَّامًا، ولا بصيرًا بالألحان إلَّا إذا كنت موسيقيًّا؛ ولهذا السبب يختصم الناس إلى النقاد والفنانين والخبراء.

ومع ذلك فقلما نجد اتفاقًا بين النقاد على جمال شيء يحكمون فيه، لا لأن المثال يُعْوزهم؛ بل لأنهم قد يرجعون إلى الذوق والعاطفة.

أمَّا الجانب الآخر في مذاهب الجمال، فهو الذي يعتمد في التقدير على الشخص. وعلى رأس المتطرِّفين في المذهب الشخصي تولستوي، وله كتاب مشهور عنوانه «ما الفن؟» انتهى فيه إلى أن قيمة الأثر الفني، شِعرًا كان أو تصويرًا، لحنًا أو تمثالًا، إنما يعتمد اعتمادًا تامًّا على تأثيره في أشخاص الناظرين إليه.

الفن في رأي تولستوي هو نقل الانفعالات التي أحسُّوا بها، ونقلها عن طريق هذه الآثار الفنية إلى الناس، وهذا هو الفن: تأثُّر، ثم تعبير، ثم تأثير. ومَيزة الفنان أنه أقدر من غيره على التعبير. سُئِلَ أحدهم: لماذا كان المتنبي أعظم الشعراء؟ فأجاب: «لأنه يحكي عن خواطر الناس.»

وينبغي أن يرمي الأثر الفني إلى الجمال، والجمال فقط، فإذا جمع بين الجمال واللذة لم يكن فنًّا ساميًا. فإذا أخذنا بمذهب تولستوي وأردنا أن ننصب الميزان للحكم على لحن أو قصيدة أو صورة، فعلينا أن نعرضها على الناس، ثم نَعُد كم شخصًا أُعجِبوا بها، واهتزوا، وتأثَّروا؛ ذلك لأن الجمال ليس موضوعيًّا أو مستمدًّا من طبيعة الآثار الفنية، بل الجمال صفة للتأثير الحادث في نفوس الذين يُشاهدون الآثار الفنية. فالجمال تجربة شخصية، ووظيفة الفنان أن يُبرز الإحساس بالجمال في أعين الناظرين.

وهذه مثالية حادة تُشبه ما يقوله أنصارها من أن الحرارة ليست صفةً في النار، بل هي التأثير الحادث من النار في الحواس.

ولعمري إن هذا المذهب يجعل من الفن شيوعية، ويرد أحكام الجمال إلى العامة والجمهور، فينزل بقدره، ويهبط بمستواه، ثم يرد التقدير إلى الكم والعدد، لا إلى الكيف والقيم.

والمذاهب الشخصية هي التي تسود حضارة اليوم؛ ففي الفلسفة تجد الوجودية، وفي الأخلاق النفعية، وفي الفن الإحساس الشخصي. وقد عدَل بعضهم عن هذه الذاتية الصارخة، وجمع بين وجدان المشاهد وموضوع الأثر الفني. ويقولون في ذلك إن ما نُسمِّيه الجمال هو راحة الانفعال؛ فنحن عندما نحكم على شيء بأنه جميل، إنما نعني أن بعض النوازع النفسية قد برزت عند مشاهدة هذا الشيء إلى حالة من التوازن أو الانسجام الوجداني. فإذا حدث هذا الانسجام ارتاحت النفس، وسلَّمت بوجود الجمال فيما تُشاهده. وحاصل هذا المذهب «أنك تخلع نفسك وإحساسك على العالم الخارجي».

ويقوم هذا المذهب في الواقع على أساس من علم النفس؛ فالإنسان مُركَّب من دوافع بعضها فطري وبعضها مكتسب. وهذه الدوافع تكون عادةً متنافرة، وفي صراع دائم، ومن الخير تنظيمها وتأليفها، بحيث يتسنَّى لكل دافع نفساني أن ينطلق في حرية دون أن يتنازع مع غيره من الدوافع.

فإذا حدث التنظيم التام للدوافع؛ أحسسنا بالجمال في الأشياء.

على أن المذاهب الشخصية لا تستطيع أن تثبُت طويلًا أمام النقد؛ ففي الأشياء عناصر موضوعية لا غنى عنه، ولا يمكن إغفالها بحالٍ من الأحوال.

هل تستطيع أن تقرض شِعرًا غير موزون؟ إن البيت المكسور ليُفسد القصيدة، واللحن يُسيء إلى الكاتب، والجهل بتشريح الجسم يجعل المثال عاجزًا.

ويبدو أن الذين يأخذون بالمذاهب الشخصية يخلطون في تقدير الجمال بين الوجود والمعرفة. إنهم يُنكرون وجود الشيء الجميل وتأثيره في النفس، ولا يعترفون إلَّا بانفعالاتهم وعواطفهم، وتوافق هذه الانفعالات وانسجامها. فإن قالوا: نحن لا نُنكر وجود الأشياء الجميلة، قلنا: إن لها في ذاتها خصائصَ تجعلها جميلة. والخلاف بيننا وبينهم في «معرفة» هذه الخصائص، فالخروج على قواعد الموسيقى يجعل اللحن متنافرًا تمُجُّه الأسماع.

الجمال إذن تناسب وتوافق في الأشياء ذاتها. ونحن لا نُحس الجمال إلَّا عندما نُدرك هذا التناسب ونُميِّزه ويكون حاضرًا في الذهن كالمقياس أو الميزان، وهذا هو المذهب الذي نُؤثره. في كل شيء جميل مادة وصورة كما يذهب أرسطو: «مادة الشِّعر المعاني والألفاظ، وصورته الأوزان. ومادة التصوير الألوان، وصورته التأليف في انسجام. ومادة الموسيقى الأصوات والأنغام، وصورتها الزمان.» هذا الجانب الصوري لا غنى عنه وعن معرفته والخضوع له، وهو الذي نُسمِّيه مقال أفلاطون. فالترتيب، والتتابع، والانتظام، وحُسن التأليف، وضبط الإيقاع، ولطف التداخل بين الأجزاء، ووحدة الشيء في وضوح وانسجام؛ هذا كله مصدر الجمال.

والمرجع فيما ذكرنا إلى الإحساس بالزمن وإدراك قيمته، ولا يعنينا أن ندخل في قضية الزمان أنفساني هو أم طبيعي، وإنما الذي يعنينا أن نُقرِّره هو أن إدراك الزمن المنقسم، والإيقاع المنتظم، والتوقيت المؤتلف، هو السر في الجمال. في حفيف أوراق الأشجار اهتزازات لا تختلط في تنافر، بل تتناسب في انسجام. فأنت تجد الجمال في مِشية المرأة؛ لأنها تخطر وكأنها ترقص، والرقص مِشية تجري مع الزمن المنتظم.

وكلما أردنا أن نُعبِّر عن إعجابنا بشيء جميل قلنا: لقد جعَلنا نهتز طربًا، أو نرقص طربًا. فلا عجب إذن أن يكون مرجع تقدير الجمال إلى الإحساس بالزمان، وإدراك ما ينطوي عليه من تناسب وانسجام.

فإذا سلَّمتَ معي بهذه المقدِّمات، كان من العسير بعد ذلك أن تُؤمن مع الفلاسفة القائلين بأن «الفن حرية»؛ إذ كيف يصح أن تجري الفنون الجميلة طبقًا لأوضاعٍ ونظم، أكثر الناس التزامًا لها هم الفنانون أنفسهم حين يُبدعون الأشياء الجميلة، أو النقاد الذين

يحكمون على هذه الآثار، ثم يُقال بعد ذلك إن «الفن حرية»؟! إن كنت تقصد أنها حرية كحرية العصفور السجين في القفص ينتقل بين جدرانه من جانب إلى آخر، فلك أن تُسمِّي هذه الحركة حرية.

ولك أن تقول إن من يسعى إلى إدراك الجمال، إنما يسير حرًّا حتى يعثر على هذا النظام البديع، فيدركه، سواء أكان من إبداع الطبيعة أم من خلق الإنسان. ثم يجد لذةً في الاستمتاع بهذا النظام وما فيه من جمال.

وهنا نجد الفلاسفة يقولون إن عين الجمال أصدق نافذةٍ نُطل منها سِرَّ الكون ومكنونات الطبيعية. ومن أقوال هيجل: «إن آثار الفنون ليست مظاهر بسيطة. وإنها لتنطوي على الحقيقة أكثر ممَّا تنطوي عليه مظاهر الموجودات في هذا الكون؛ ذلك أن العقل يجد مشقةً في النفاذ إلى باطن الطبيعة، ولا يشق عليه النفاذ إلى صميم الآثار الفنية.» والسر في ذلك أن صاحب الذوق الجميل يُبصر صور الأشياء، وعلاقة بعضها ببعض، ويُميِّز حقيقتها الباطنة، ثم يُعَرِّيها من علائق المادة التي تشوبها، ويُعبِّر بعد ذلك عن هذه الصورة المجرَّدة التي أبصرها في الأشياء الطبيعية والمجتمع الإنساني؛ في تمثال، أو صورة زيتية، أو قصيدة من الشعر، أو قصة أدبية. ومن هنا صحَّ لنا أن نقول إن الفنون الجميلة نوافذ نُطل منها على الحقيقة.

ما بعد النفس، أو الميتابسيشيك

هذا علم جديد لم يكتب عنه أحدٌ فيما أعرف باللغة العربية.

اقترح هذا الاسم Métapsychique شارل ريشيه الأستاذ بجامعة باريس وعضو المجمع عام ١٩٠٥، فأجمع المشتغلون بهذه المسائل على أن يقبلوا هذا الاصطلاح. وكما أن هناك علم الطبيعة، ثم علم ما بعد الطبيعة، الذي قال به شُرَّاح أرسطو للبحث في القوانين العامة الفائقة على علم الطبيعة، فهناك كذلك علم النفس الذي يبحث في الظواهر النفسية المشاهدة بالحواس، ثم علم ما بعد النفس الذي يبحث في القوى العقلية، وفي العقل الحاكم لهذه الظواهر الخفية التي تبدو غير مألوفة.

موضوع هذا العلم ظواهر ثلاث:

(١) الكشف Cryptesthésie، وهو أداة للمعرفة تختلف عن أدوات المعرفة الحسية العادية.

(٢) التأثيرات النفسانية Télekinésie، وهي التأثير النفساني في الأشياء والأشخاص بقوًى غير القوى المعروفة، أو كما جاء في تعريف ابن خلدون للسحر والطلسمات: «إنها علوم بكيفيةٍ واستعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمَّا بغير معين، أو معين، أو بمعين من الأمور السماوية. والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات.»

(٣) التجسُّد Ectoplasmie، وهو تجسُّد أشياء يبدو أنها تخرج من جسم الإنسان وتتخذ مظهر الحقيقة.

وممَّا لا شك فيه أن هذه الظواهر جميعًا تحدث وتقع، ولكنها غير شائعة وغير عامة بين سائر الناس. غير أن ندرة وقوعها ليست دليلًا على فسادها، ووجودها عند

بعض الأفراد القلائل ممَّن وهبوا هذه القوى والتأثيرات النفسانية برهانٌ على ذلك؛ أي على صحتها.

وقد حاول كثير من العلماء المشهورين مثل ميرز Myres ولودج وغيرهما تفسير هذه الظواهر المشاهدة بإحدى طريقتَين؛ الأولى: قراءة الفكر أو انتقال الفكر Télépathie، والثانية: وجود الروح وحياتها بعد موت البدن وتأثيرها في الأحياء Spiritism.

غير أن الأستاذ ريشيه يقف من هذَين الفرضَين موقفًا آخر؛ فهو لا ينكر قراءة الفِكر، ولكنه يرى أنها لا تُفسِّر كثيرًا من الظواهر التي لا يكون فيها انتقال فكر من شخص إلى آخر. ويرى كذلك أن التفسير الروحاني لا يمكن إثباته علميًّا، على حين أن افتراض وجود حاسة من الحواس، خلاف الحواس المعروفة، بها نستطيع إدراك الأشياء عن بُعد، والتأثير في الأشياء عن بُعد، هو الفرض الذي يمكن إقامة الدليل عليه علميًّا.

ونسوق مثالًا من كتابه لتوضيح ما يذهب إليه:

> في أوائل أغسطس عام ١٨٧٨ كان جدي شارل رنوارد البالغ الرابعة والثمانين من عمره يشكو مرضًا بسيطًا لم يمنعه من الحركة، وكان مقيمًا في قصر استورز عند مدام شفريه. وفي ١١ أغسطس ذهبت إلى استورز فوجدت صحة جدي حسنة، وكنتُ قد اتفقت مع زوجتي على تمضية بضعة أيام في الأسبوع التالي باستورز. وكنا وقتئذٍ في ميدون إحدى ضواحي باريس. وفي صباح يوم السبت ١٧ أغسطس الساعة السابعة، استيقظتْ زوجتي وهي تقول: إنه شيء مخيف، لقد رأيت جدك مريضًا جدًّا راقدًا في سريره، وأمك منحنية إلى جانبه.
>
> لم أحفل بهذه الرؤيا؛ لأنني في ذلك العهد لم أكن أُعير الرؤيا الصادقة التفاتًا، فطمأنت زوجتي، ثم ركبنا عربةً إلى باريس، فلمَّا وصلنا في الساعة العاشرة، وجدت برقيةً تُنبئ بوفاة جدي، وأن الوفاة وقعت في الساعة الرابعة، فكأن زوجتي شاهدت في الرؤيا الوفاة بعد وقوعها بثلاث ساعات.

تفسير هذه الرؤيا بواسطة قراءة الفكر لا يستقيم؛ لأن الرؤيا حدثت بعد الوفاة بساعات، وتفسيرها بواسطة الاتصال الروحاني فرض يحتاج إلى كثير من الإثبات. والأليق أن تُفسَّر بوجود حاسة بها نُدرك ونُؤثِّر في الأشخاص والأجسام عن بُعد.

وقد نقول إن هذه الحادثة مزورة على العلم، ولم يُنكر ريشيه وجود الأدعياء والدجَّالين، غير أنه يُقرِّر وجودهم في ميدان العلم الروحاني أكثر من هذا الميدان، ثم هو

يتحرَّى الدقة في قَبول الروايات والمشاهدات بحيث تكون موثوقًا بها، لا يُتهم صاحبها بالطعن والتزوير.

قد نقول إن هذه الظاهرة من قبيل المصادفة والاتفاق، غير أن الاتفاق إن صح في حادثة واحدة، فلا يصح في حوادث أخرى كثيرة، ليس هنا مجال ذكرها، ومناقشة احتمال وقوعها بالمصادفة.

لم يبقَ إذن إلَّا القول بالاتصال بالأجسام عن بعد بواسطة تموُّجات غير منظورة. مثال ذلك الجاذبية، والقوى المغناطيسية، والتيارات الكهربائية، والأشعة فوق البنفسجية وتحت الحمراء، وأشعرة الراديوم، والأصوات التي تزيد على أربعين ألف ذبذبة.

ويتبيَّن من هذا أن النافذة التي نُطل منها على هذا الكون، ونعني بها النافذة الحسية ضيقة جدًّا.

ولا ريب في وجود قوًى كثيرة تموج من حولنا في هذا الكون الهائل، ولا تزال خفيةً عن حواسِّنا، وعن الآلات التي ابتدعها العلم لكشفها. فلا ضير من القول بوجود حاسة أو حواس نُدرك بها الأشياء الخارجية، ممَّا لا تُوصلنا إليه الحواس المعروفة لنا حتى الآن.

ولقد مرَّ هذا العلم في أربعة أطوار: الطور الأسطوري، والطور المغناطيسي، والطور الروحاني، والطور العلمي.

الطور الأسطوري Période Mythique: يمتدُّ من القديم حتى ظهور مسمر Mesmer عام ١٧٧٨. ولقد لعب السحر والمعجزات والنبوءات في جميع الأديان القديمة دورًا هامًّا، ولا نستطيع القول بأن جميع هذه الظواهر كانت باطلة، غير أن التمييز فيها بين الصحيح والفاسد من أشق الأمور.

ونُحب أن نقف قليلًا عند ذلك الصوت الباطني الذي كان يسمعه سقراط فيما يروي أفلاطون وزينوفون؛ كان سقراط يعتقد أن هذا الشيطان أو الإله شيء آخر يختلف عنه، ويوحي إليه بالأمور المجهولة، ويهديه سواء السبيل.

ويُشبِّه الأستاذ ميرز هذا الصوت الذي كان سقراط يسمعه بما كانت تسمعه جان درك منذ صباها، وكانت وحدها هي التي تسمع هذه الأصوات وترى هذه الرؤى.

الطور المغناطيسي Magnetique: يبدأ من مسمر إلى الشقيقتَين فوكس عام ١٨٤٧. ومسمر صاحب نظرية التنويم المغناطيسي والتأثير في الحيوان والإنسان.

لمَّا أعلن مسمر نظريته في باريس؛ أسرع كثير من الأطباء والعلماء والمحامين والقضاة إلى اعتناقها. كان مسمر يقصد بالمغناطيسي التأثير عن بُعد، وهذه ظاهرة علمية صحيحة،

واقتصر البحث في هذا العلم الجديد على شفاء المرضى، غير أنه لم ينجح نجاحًا كافيًا في العلاج؛ فانصرف عنه العلماء.

الطور الروحاني Spiritique: يبدأ من عام ١٨٤٧، حيث ظهرت حادثة غريبة في هايد سفيل بالقرب من نيويورك؛ ذلك أن ميشيل وكمان أخذ يسمع أصواتًا غريبةً خارج الدار، وخرج ليراها فلم يجد شيئًا، واستمرَّ يسمع الأصوات فأخلى الدار التي سكنها جون فوكس وابنتَيه كاترين ومارجريت، وكانتا تسمعان نقرًا مُنظَّمًا، فقرَّرتا أن هذه النقرات ذات معنًى، ثم وضعتا ألف باء لهذه النقرات الصادرة عن الأرواح كما يزعمون. واجتمع العلماء لتحقيق هذه الظاهرة، واتسعت دائرة الجمعيات الروحانية في أوروبا وأمريكا، وأعلن الدكتور كاردك Kardec نظريته الروحانية وخلاصتها: أن النفس لا تفنى بفناء البدن، بل تستحيل بعد الموت روحًا، ثم تتقمَّص جسمَ وسيطٍ يتلقَّى عنها مختلِف الأوامر والتأثيرات.

ويبدأ الطور العلمي، أو الميتابسيشيك، بظهور السير وليام كروكس في إنجلترا؛ إذ شرع يدرس حالة الوسطاء، ويُجري عليهم تجارِبه؛ فوجد أن ما يصدر عنهم لا شبهة فيه، وأنه حق، ولكنه لا يُفسَّر بالروحانيات، بل بقوًى فسيولوجية ونفسانية مجهولة، سوف يكشف العلم الستار عنها. فكان كروكس بذلك أول من وضع أُسس علم ما بعد النفس أو الميتابسيشيك.

الوسطاء هم أصحاب الكشف أو التأثير في الأشخاص والأجسام عن بعد، أو هم عند الروحانيين المتوسِّطون بين عالم الأحياء وعالم الأموات. والذين يُظهرون التأثيرات النفسانية والتجسُّد، أندر من الذين يُظهرون الكشف، أولئك قوم نعدهم شواذ لفراط قِلَّتهم.

ونُدرتهم لا تقدح في صحة وجودهم، ويجب التسليم بأن الناس غير متشابهين من حيث القوى والمواهب؛ فنحن نجد بعض الأطفال ذوي ذاكرة فريدة في بابها، أو لهم القدرة على إجراء عمليات حسابية عقلية، ممَّا يُثير العجب حقًّا.

وظاهرة الكشف أكثر شيوعًا من غيرها، ونروي هنا حادثةً ذكرها الأستاذ ريشيه في كتاب «حاستنا السادسة»: «برتا فتاة صغيرة اختفت في يوم ٣١ أكتوبر ١٨٩٨ بجهة أنفلد من أعمال نيو همشير. بحثوا عنها في كل مكان؛ في الغابة، وعلى شاطئ البحيرة؛ فلم يعثروا عليها. وفي ليلة ٣ نوفمبر رأت مدام تيتوس في النوم — وهي بمدينة ليبان

نفيل التي تبعد ثمانية كيلومترات عن أنفلد — جثة برتا في مكان مُعيَّن. وفي صباح اليوم التالي ذهبت إلى قنطرة شيكر على البحيرة، وأرشدت البَحَّار الغطَّاس بالضبط إلى المكان الذي توجد فيه الجثة، وقالت: إن رأسها إلى أسفل بحيث لا يُرى إلَّا كعب حذائها. واتبع الغطَّاس تعليمات مدام تيتوس، فعثر فعلًا على الجثة على بُعد سبعة أقدام تحت سطح الماء. قال الغطَّاس: «كانت دهشتي عظيمة؛ فالجثث في الماء لا تُخيفني بمقدار ما أخافتني المرأة الواقفة عند القنطرة.»»

وروى الأستاذ الإمام محمد عبده في سيرته أنه ذهب إلى الجامع الأحمدي بطنطا، «وفي يوم من شهر رجب من تلك السنة كنتُ أطالع بين الطلبة وأُقرِّر لهم معاني شرح الزرقاني، فرأيت أمامي شخصًا يُشبه أن يكون من أولئك الذين يُسمُّونهم بالمجاذيب، فلمَّا رفعتُ رأسي إليه قال ما معناه: ما أحلى حلوى مصر البيضاء! فقلت له: وأين الحلوى التي معك؟ فقال سبحان الله! من جَدَّ وجد. ثم انصرف، فعددت ذلك القول منه إلهامًا ساقه الله إليَّ ليحملني على طلب العلم في مصر دون طنطا.»

والظاهرة المشتركة بين جميع الوسطاء من أصحاب التأثيرات والتجسُّد هي النقر، وهي عبارة عن ذبذبة صوتية تُسمع على خشب المنضدة دون اتصال بها.

وهؤلاء الوسطاء معروفون لدى العلماء المشتغلين بهذه المسائل، ويعدُّون منهم بضعة عشر نفرًا.

غير أنه مع الأسف كثيرًا ما يُسيء الوسطاء إلى موهبتهم بانصرافهم إلى كسب المال وجمع الثروة، فهم يستغلُّون هذه القوة العجيبة في عقد جلسات لا يُباح الدخول فيها إلَّا بالمال، وعندئذٍ لا يكون بينهم وبين الغش والتدليس إلَّا خطوة يسيرة، وكثيرًا ما يخطونها.

ولا ينبغي أن ننسى أن أغلب الوسطاء يُصبحون محترفين، فلا يعنيهم العلم، ويتخذون شتَّى الوسائل للخداع، ويجب على العلماء اتخاذ جميع الاحتياطات لكشف القناع عن أساليبهم.

الوسطاء درجات، ويُقسِّمونهم عادةً إلى أربع:

(١) الدرجة الأولى التي تفترق عن الحالات العادية: صدور حركات لا شعورية خفيفة، كأنها ومضات أو لمحات يستبين منها البصير المتدرِّب الإحساسات الصادرة عن اللاشعور. ومن الثابت أن خمسين في المائة من البشر يُفصحون بأنواعٍ من الحركات عن أفكارهم الباطنة. هذه الحركات غير الإرادية تُدرَّس في علم النفس العادي، أو في علم وظائف الأعضاء.

(٢) الدرجة الثانية: هي إحداث شخصية جديدة بواسطة التنويم المغناطيسي، وهذه الشخصية الجديدة الوهمية تحدث بتأثير المنوِّم في الوسيط، وهي ظاهرة مألوفة تُدرس أيضًا في علم النفس العادي.

(٣) الدرجة الثالثة: أن يوحي الوسيط إلى نفسه بتقمُّص شخصية جديدة؛ مثال ذلك أن الوسيطة هيلين سميث كانت تتقمَّص شخصية الملكة ماري أنطوانيت. وتتصل الكتابة الأوتوماتيكية بهذا النوع من الوسطاء، ولا شأن للأرواح أو علم ما بعد النفس بهذه الظاهرة؛ لأنه حيث أمكن تنويم الوسيط والإيحاء له بتقمُّص شخصية جديدة، فشبيه بذلك أن يوحي الوسيط إلى نفسه فيُصبح شخصًا آخر. ولا محل إذن لافتراض أن روح الملكة ماري أنطوانيت حلَّت في هيلين سميث.

(٤) الدرجة الرابعة: أن تُصبح الشخصية الجديدة قادرةً على الكشف ممَّا لا يقدر عليه الوسيط نفسه. ويبدو أن البديل، أو الشخص الغريب الذي يحل في جسد الوسيط يملك قدرةً عجيبةً حقًّا. وهذه الدرجة الأخيرة هي التي تدخل في باب الميتابسيشيك؛ لأن التفسيرات النفسية العادية لا تكفي لتعليها.

ومن العلماء من يرى أن الوسيط هو ذلك الذي تصدر عنه حركات بغير اتصال مباشر، وتحدث عنه ظاهرة التجسُّد، وهذه هي أعلى درجة في الوساطة والوسطاء. ومن هذا الباب ما شوهد من الوسيطة إيزابيلا من تحريك أشياء بغير لمسها.

ويعزو هؤلاء الوسطاء ما يصدر عنهم إلى شخص آخر يحل فيهم، يُسمُّونه المرشد Le guide، وهو شبيه بذلك الهاتف الذي كان يسمعه سقراط.

هل يمتاز هؤلاء الوسطاء بصفات خاصة، أم هم كغيرهم من بني جنسهم؟

يختلف العلماء في ذلك، ويرى بعضهم أنهم موهوبون بالحساسية Sensitifs، ويرى بعضهم الآخر مثل الأستاذ بيير جانيه أنهم آليون Automates. ويعارضهم الأستاذ ريشيه في ذلك، ويعتقد أنهم لا يختلفون في شيء عن سائر البشر، وأن السن أو الجنس أو التعليم أو القومية لا تُؤثِّر في شيء.

والعجيب في أمر الوسطاء أن مواهبهم تظهر فجأةً وتختفي فجأة، دون ضابط، ولا يمكن تعليم الوسيط. يروي الدكتور سيجرد أن ابنته وهي في سن الثانية عشرة أظهرت خلال ثلاثة أيام متوالية حالات بارزةً للتأثير عن بُعد في الأشياء «تليكنزي»، ثم اختفت هذه الأحوال إلى غير عودة.

ولا يُثمر التعليم في الوسيط أي ثمرة، بل الواجب أن يترك لحريته؛ حيث إن تأثيرنا عليه مضر به، وكثيرًا ما نُفسده بالتوجيه والإرشاد.

وإننا لنُسيء إلى الوسطاء بسوء موقفنا منهم، فنحن نُعاملهم كأنهم أصحاب الأرواح الشريرة، ونسخر منهم، ونعزو إليهم الغش والخداع، ثم يهبط عليهم أصحاب الصحف فيتخذون منهم أداةً للنشر والدعاية الصحفية لما فيهم من أطوار غريبة. ويتجه إليهم الناس يستشيرونهم في أمورهم الخاصة؛ فهذه امرأة تُريد التأثير في حبيبها الذي هجرها، وهذا رجل يرغب في كسب قضية، وهذا شخص فقد أوراقه ويُهمُّه معرفة مكانها.

الواجب الاحتفاظ بالوسطاء لمصلحة العلم وتجارِب العلماء الدقيقة، بدلًا من استثمارهم في كسب المال.

وبعدُ فلا يزال هذا العلم في أول خطواته، ولسنا ندري ما سوف يتمخَّض عنه في المستقبل.

ثورة في المنطق

مضى على كشف المنطق أكثر من عشرين قرنًا من الزمان؛ إذ يُنسب إلى أرسطو؛ ولهذا سُمِّيَ بالمعلِّم الأول. قال ابن قيِّم الجوزية في كتابه «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» يطعن على أرسطو ما يأتي: «ويُسمُّونه المعلِّم الأول؛ لأنه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية، كما أن الخليل بن أحمد أول من وضع عروض الشِّعر. وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعاني، كما أن العروض ميزان الشِّعر. وقد بيَّن نُظَّار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه، وتعويجه للعقول وتخبيطه للأذهان، وصنَّفوا في ردِّه وتهافته كثيرًا ...»

غير أن منطق أرسطو ظل راسخًا كالطود لم تُزعزع قوائمه هجمات رجال الدين في العصر الوسيط، إسلاميين كانوا أو مسيحيين. وعلى العكس من ذلك تناول الشُّرَّاح كتبه بالترتيب والتبويب والتهذيب، حتى أصبح أشد رسوخًا وأقوى دعامة.

والفضل الأول للرواقيين؛ إذ جعلوا المنطق آلةً لا تُفهم الفلسفة بغيرها. ومن تشبيهاتهم المأثورة: إن الفلسفة كالبستان، المنطق سوره، والطبيعة شجرُه، والأخلاق ثمرُه.

وأغلب فلاسفة المسلمين يجعلون المنطق آلة العلوم، ولا يعدونه جزءًا منها. وفي ذلك يقول الشيخ ابن سينا في أرجوزته المنطقية:

ما لم يؤيَّدْ بحصول آلة   واقية الفكر من الضلالةِ
وهذه الآلة علمُ المنطقِ   منه إلى جُلِّ العلومِ نرتقي

وظلَّ العرب أُمناء على هذا الاتجاه حتى العصور المتأخِّرة، وتعريف صاحب الشمسية مشهور، لا يزال طلبة الأزهر يتداولونه حتى اليوم، وهو: «المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ من الزلَل.»

غير أن فلاسفة العصر الوسيط نحَوا صوريًّا نحوًا صوريًّا شكليًّا، فأصبح لفظيًّا بحتًا، وصار جدبًا لا يُفيد نتائج جديدة، ولا يزيد في ثروة الفكر، ولا يقترب من الواقع.

وأول ثورة عنيفة ضربت منطق أرسطو في الصميم، هي تلك الحملة التي حمل لواءها ديكارت وبيكون في القرن السابع عشر. أمَّا ديكارت فهو صاحب المنطق الرياضي الذي استبدل به منطق القياس الجاف الجدب. وأمَّا بيكون فهو صاحب «الأورجانون الجديد» Novum Organum الذي يُعارض فيه أورجانون أرسطو؛ أي الآلة، فوضع أساس المنهج التجريبي الذي يُعَد أساس كشف العلوم الحديثة.

ولكن ديكارت وبيكون لم يتخلَّصا تخلُّصًا تامًّا من سلطان أرسطو. وظهرت في القرن الماضي مباحث ستيوارت مِلْ، ولاشلييه، ورابييه، وهوسرل، وشللر، وغيرهم، واتجهوا بالمنطق وجهات جديدةً مختلفةً فيما بينها. ولكنهم جميعًا ظلُّوا عبيدًا لخطأ جوهري وقع فيه أرسطو وتبعه سائر الفلاسفة؛ ذلك هو التوحيد بين الفكر واللغة.

فالمنطق من النطق، وهم يُعرِّفون الإنسان بأنه حيوان ناطق، ويقصدون بذلك أنه مفكر. قال صاحب البصائر النصيرية: «إن فكر الإنسان في تركيب المعاني قلَّما ينفك عن تخيُّل ألفاظها معها، حتى كأن الإنسان يُناجي نفسه بألفاظٍ متخيَّلة إذا أخذ في التروِّي والتفكُّر.»

ولا نُنكر مع القدماء أن اللغة ضرورية، وأننا نستعين بها في تفكيرنا، كما هو الواقع في الغالب، ولكن اللغة تقوم على الألفاظ، والألفاظ «رموز» واصطلاحات نكسو بها المعاني لتتعلَّق بها؛ ولذلك نبَّه أرسطو إلى أن البحث في الألفاظ لا يُهم المشتغل بالمنطق إلَّا عرضًا، وأن ما يُهمُّنا هو اختيار الألفاظ المحدودة المعاني، حتى لا يقع المفكِّر في اللبس والغموض.

غير أن لغة الكلام التي نتداولها فيها كثير من العيوب؛ فهي لا تفي بالأغراض الدقيقة التي يُحتاج إليها في التعبير العلمي الحديث. وإن كنتَ في ريبٍ من ذلك، فانظر إلى لغة الرياضيين في الحساب والجبر والرسوم البيانية، تَجِد أن التعبيرات الرياضية أدق وأوفى. فإن قلت: ولكن اللغة غنية بالألفاظ والاصطلاحات، قلنا: إن فائدتها لا تُنكَر في الأدب والبلاغة، ولكن جدواها في العلم قليلة. والأصل في اللغة أنها وسيلة التفاهم بين الناس في صِلاتهم اليومية، ولم يكن القصد منها التعبير عن العلوم.

وقد فطن أرسطو إلى بُعد اللغة عن الصياغة المنطقية الدقيقة، فأراد أن يردها إلى أشكال مضبوطة، فصاغ القضية التي تتركَّب من موضوع ومحمول ورابطة، وضرب لذلك المثل المشهور: «سقراط مائت» Socrate est mortel.

سقراط: هو الموضوع، ومائت: هو المحمول، أو الصفة التي نصف بها سقراط. والرابطة يُصرَّح بها في اللغات الأجنبية، ونعني بها فعل الكينونة، ولكنها تُطوى أو تُضمر في اللغة العربية؛ لأن طبيعة اللسان العربي كذلك، وقد يُصرِّح بها المناطقة نقلًا عن اليونانية بقولهم: «سقراط هو مائت.»

ويُسَمَّى شكل هذه القضية «المنيرة» Apophamtique من اللفظة اليونانية فانس؛ أي النور.

والمقصود أن الصفة التي نحملها على الموضوع، تُوضِّحه وتُلقي عليه الضوء؛ لأننا إذا قلنا: سقراط، وسكتنا؛ لم نفهم شيئًا.

ولكن القضية «المنيرة» ليست هي الشكل الوحيد الذي نُعبِّر به عن أفكارنا بحيث يدخل الموضوع في المحمول دخولًا تامًّا؛ فهناك قضايا لا يتداخل حدَّاها، بل يُضاف أحدهما إلى الآخر. وفي اللغة العادية أمثلة كثيرة لذلك؛ تقول: القاهرة أكبر من الإسكندرية، ويقع السودان جنوب مصر، ومحمد أذكى من علي … إلى غير ذلك. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وضع «جبر» خاص بالمنطق هو الذي يُسمَّى بالمنطق الرمزي أو الجبري أو العلمي Logique symbolique, ou logistique. ولهذا النوع من المنطق، الذي يُعَد ثورةً عنيفةً في منطق أرسطو، تاريخ طويل يرجع إلى العصر الوسيط، ولم يبرز إلَّا على يد ليبنتز في أوائل القرن الثامن عشر، الذي أراد أن يكشف أشكالًا عامةً تتلاءم مع جميع مناهج التفكير. غير أن ظهور المنطق الرمزي بحيث يحتل مكان المنطق القديم لم يتم إلَّا في العصر الحاضر، ويرجع الفضل في ذلك إلى عددٍ كبير من العلماء، منهم فيلسوف رياضي لا يزال على قيد الحياة هو برتراند رسل، وهو يبلغ الثمانين من العمر في الوقت الحالي؛ إذ هيأت شخصيته البارزة جمهورًا يستمع إليه، ويأخذ بآرائه، ويستعمل الأسلوب الجديد العلمي في المنطق. وممَّا يُساعده على ذلك أن الاتجاه الحديث في العلوم اتجاه رياضي، فلا غَرْو أن يُصبح المنطق الحديث رياضيًّا، ويشتغل اليوم بهذا المنطق كثير من العلماء المختصين في الرياضة والطبيعة. وظلَّ الفلاسفة بعيدين عن هذه الحركة الجديدة. ولم يكن العرب في العصر الوسيط بعيدين عن هذا الاتجاه؛ فقد أحسَّ مناطقتهم بضرورة ردِّ المنطق إلى الرموز الجبرية؛ ولهذا تجد في كتب أئمتهم شيئًا من ذلك؛ إذ يقولون كل أ ب، وكل ب ج؛ إذَنْ كل أ ج، كأنهم استبدلوا الرموز الجبرية بالألفاظ اللغوية. ولكن شكل القضية ظل منيرًا «أبو فانتيك» من جهة، كما أن المنطق الرمزي الحديث ينظر إلى الموضوع نظرةً تُخالف النظرة التي جرى عليها العُرف من قديم، ممَّا نُحدِّثك عنه بعد قليل.

ولو استمرَّت نهضة الحضارة الإسلامية، ولم تعمل عوامل التوقُّف والتأخُّر عملها؛ لكان خليقًا أن يصل فلاسفة العرب إلى ما وصل إليه علماء أوروبا اليوم في المنطق الحديث.

ولقد أصبح المنطق الرياضي في أيدي العلماء أداةً دقيقةً ثمينةً يعز استبدال غيرها بها. وفطن الفلاسفة كذلك إلى أهمية المنطق الرمزي، ولكنهم أحلُّوه في المرتبة الثانية، وعدُّوه فرعًا لا غنى عنه من المنطق العام. أمَّا منطق أرسطو الذي درجنا على درسه واستخدامه فهو ذو فائدة عملية في الحياة اليومية، وهو إلى جانب ذلك رياضة عقلية. أمَّا المنطق الرمزي فإنه يُوضِّح الفكر الغامض؛ حين يُلغي التعبيرات الملتبسة، ويُبعد عن الذهن آثار الغموض، وهو أكثر ضررًا من الخطأ. وهو إلى جانب ذلك لا يوقع المرء في مزالق الأخطاء الناشئة عن الهوى والعواطف، والألفاظ الرنانة الخلَّابة التي تُعبِّر عن المثُل العليا في المجتمعات الإنسانية.

أي إن المنطق الرمزي هو الذي يرد العقل حقًّا إلى الصواب، أو كما قال القدماء: إنه هو الذي يعصم الذهن من الزلَل.

ولقد سُمِّيَ المنطق الرمزي كذلك؛ لأنه ضرَب صفحًا عن الألفاظ الجارية في اللغة. ويقول الأستاذ موريس Morris، وهو من أئمة هذا الفن في كتابه «مدخل إلى المنطق»: إن استعمال الرموز بدلًا من الألفاظ المألوفة يرجع إلى الحاجة العملية أكثر ممَّا يرجع إلى ضرورة منطقية؛ ذلك أن جميع القضايا يمكن التعبير عنها في أثوابٍ من اللغة. غير أننا لا نستطيع أن نتقدَّم تقدُّمًا كافيًا بالمعرفة الرياضية والمنطقية من دون الاستعانة بالرموز المناسبة، مثَلنا في ذلك مثَل صاحب التجارة الحديثة الذي لا يستغني في تجارته عن استعمال «الشيكات» بدلًا من العملة. أو مثَل من يبني الدُّور الحديثة ويستعين بآلات خاصة. فالتفكير الرمزي ضروري إذا اتسع نطاق التفكير. كما نحتاج إلى أدوات خاصة في التجارة الواسعة.

فإذا أردنا أن نصيد مقدارًا من السمك، فعلينا أن نستعمل شباكًا من نوع خاص. أمَّا معارضة المنطق الرمزي فإنها تُشبه المعارضة التي ظهرت عند استعمال الآلات البخارية، تنشأ من الميل إلى المحافظة والبعد عن التغيير.

والمنطق الرياضي ينظر في الألفاظ، ثم في العلاقة بين رمز وآخر، ثم في العلاقة بين هذه المجموعات، ولذلك سُمِّيَ المنطق الحديث منطق العلاقات.

والألفاظ، أو الرموز التي نُريد أن نضعها، هي بطاقات نضعها على الأشياء الخارجية، تدل عليها دلالةً ذهنية؛ مثل الباب، والشباك، والماء، والشمس، وهذا البيت ... إلخ.

فنحن نُشاهد في الواقع أشياء محسوسةً لها طول وعرض وعمق، وتتصف بلون، ولها شكل. وهذه الأشياء تتغيَّر ويتصل بعضها ببعضها الآخر، أو بينها علاقات يُضاف أحدها إلى صاحبه. تقول: الباب أمام الشباك، والشمس فوقنا في السماء، وهكذا ... كل شيء من هذه الأشياء، كُلٌّ لا يتجزَّأ، له شخصية مستقلة.

وكان المنطق القديم ينظر إلى الأشخاص أو إلى الأفراد، ثم يجمعها في النوع، ويرفع الجنس فوق النوع. النوع «إنسان» يشمل سقراط وزيد وعمرو ... وهكذا. ثم تقول بعد ذلك: سقراط إنسان، ثم تقول الإنسان حيوان، باعتبار أن الجنس «حيوان» يشمل أنواعًا منها الإنسان والطيور والزواحف ... إلى آخر أنواع الحيوان.

هذه النظرة غير دقيقة، وغير صحيحة؛ لأن الإنسان ليس مجموع سقراط وزيد وزيد وفلان وفلان؛ إذ الواقع أن «الإنسان» لا يتركَّب من زيد وعمرو، وليس هذا الشخص وذاك وذاك أجزاء من النوع.

إذا كان الأمر كذلك، فماذا نصنع بدلًا من النوع والجنس؟ يقول المنطق الرياضي: نضع المجموعة Ensemble، وهي تدل على الأفراد بضروب ثلاثة من الدلالات؛ الدلالة الأولى بالتعيين Par désignation، مثال ذلك: إذا دخلت مكتبةً وطلبت من البائع «هذا الكتاب» أو «هذه الكتب الثلاثة» أو «هذه المجموعة من الكتب».

الدلالة الثانية بالعدد Par énumération، مثال ذلك: الجرَّاح حين يُجري عمليةً جراحية، يُعِد المشارط والأسلحة، ويضع بها بيانًا حتى لا ينسى سلاحًا في بطن الجريح.

الدلالة الثالثة بالإضافة أو العلاقة Par relation، مثال ذلك: الدائرة هي مجموع النقط المتساوية الأبعاد من المركز.

هذه المجموعات تختلف عن «النوع» في المنطق القديم. وما يُهمُّنا منها هو الدلالة الأخيرة؛ أي المجموعة التي تضم الأفراد لما بينها من علاقات.

كان المنطق القديم يقول: إن النوع إنسان له صفات يملكها، وهي تُعرف عندهم بالمفهوم، ويشمل أفراد بني الإنسان، ويصدق عليه ويُسَمَّى الماصدق. وإن النوع يحتوي على جميع الصفات؛ أي المفهوم، ويدخل تحته جميع الماصدق؛ أي الأفراد. غير أن المفهوم بالمعنى القديم لا يُصبح له مكان إلى جانب المجموعات والعلاقات في المنطق الرمزي الحديث. وفي ذلك يقول وليم جيمس العالم النفساني: «الكلب كلفظ لا يعض.» والمنطق

الرياضي يضع بدلًا من الألفاظ رموزًا، فإن قلت: ولكن الألفاظ رموز. قلنا: إن الاصطلاح الرياضي أدق وأحكم. وأول مظهر لهذه الدقة أن الرموز منها ثابتة Constant، ومنها متغيِّرة Variable، ولا يُقال عن الألفاظ إنها ثابتة أو متغيِّرة.

والرموز الثابتة والمتغيِّرة مستمدَّة من الرياضة. مثال ذلك: العدد واحد «ثابت»؛ إذ له معنًى لا يتغيَّر مع الاستعمال في العمليات الحسابية. أمَّا الرموز «س»، وما إلى ذلك فهي متغيِّرة؛ لأنها لا تحمل معنًى مستقلًّا بذاتها. فلو قلنا: هل الواحد عدد صحيح؟ كان الجواب بالنفي أو الإثبات، ولكنه على أي حال جواب يدل على معنًى، سواء أكان صادقًا أم كاذبًا. أمَّا إن قلنا: هل «س» عدد صحيح؟ فلن يكون للجواب معنًى مفهوم. الخلاصة أن «س» عدد متغيِّر لا يمكن أن يكون له معنًى حتى نُحدِّده.

ونعود بعد ذلك إلى الألفاظ واللغة التي درجنا على استعمالها. الواقع أن دراسة تطوُّر الإنسان من الطفولة إلى الشباب تُبيِّن لنا أن المنطق أسبق من التفكير؛ لأن الطفل يتعلَّم لفظ الكلمات قبل أن يتعلَّم الحكم على مدلولاتها، وكثيرًا ما يحفظ الناس ألفاظًا لا يعرفون مغزاها. على أن وصول الذهن إلى مدلولات الألفاظ لا يتم إلَّا بإضافة الأشياء إلى غيرها، وتحديد ما بينها من علاقات. وقد تكلَّم قدماء المناطقة في الدلالات فقالوا: إنها على ثلاثة أنواع؛ دلالة المطابقة، والتضمُّن، والالتزام؛ وذلك بالنظر إلى الشيء الذي يدل عليه اللفظ. ولكن المنطق الحديث ينظر إلى الدلالة والألفاظ على المعنى من جهات ثلاث؛ (١) الشيء أو الموضوع. (٢) ما يُشير إليه الشيء أو ما يوصف به. (٣) الشخص الذي يشعر بهذا الشيء ويُدركه. وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجهات الثلاث؛ مثال ذلك «الورد أحمر»، يفهم منها العالم معنًى، والشاعر معنًى ثانيًا، والرسَّام معنًى ثالثًا. ولا نقصد من ذلك أن نخلط بين النسبية والذاتية؛ فهذه المعاني المختلفة نشأت من النسبة بين المدرِك لها وبين لون الورد. ومهما يكن من شيء، فإن اتجاه المنطق الحديث هو أن يجعل التعبير موضوعيًّا؛ وبذلك يدنو من العلم الصحيح.

نحن نقول «الذهب أصفر»، ونعد هذه القضية صحيحةً ذات دلالة تامة، وأنها قضية صادقة لأنها تنطبق على الواقع. ومع ذلك تعالَ نمتحن هذه القضية البسيطة في ظاهرها، وسوف نجد أن الذهب ولونه الأصفر جزآن من العالم الزاخر بالأشياء والصفات، وهو عالم شديد التعقيد، وليس لنا أن نحكم بصدق هذه القضية أو كذبها إلَّا إذا نظرنا في جملة الظروف المحيطة بها؛ فالذهب أصفر في ضوء خاص، فإذا تغيَّر الضوء تغيَّر اللون. وأظن أنه أصبح من الواضح أن أصحاب المنطق الرياضي على صوابٍ في نظرهم إلى

الحدود، واعتبار أن بعضها ثابت وبعضها متغيِّر؛ فقد رأينا في «أصفر» ليس حدًّا ثابتًا، بل متغير، وذلك حسب الظروف المحيطة به.

ليس غرضنا أن نكتب بالتفصيل في هذا المنطق الحديث؛ فقد أُلِّفَتْ فيه المطوَّلات والمتون، وإنما ضربنا المثل بشيء ممَّا يُقال في باب الألفاظ ومدلولاتها، واستبدال الرموز بها. وجملة القول: إن المنطق الرمزي أصبح أداة علماء الرياضة والطبيعة، ولا يزال المنطق الأرسطوطاليسي أداة اللغة المستعملة بين الناس في معاملاتهم.


هنداوي